

# INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

PROCESSED

APR 2 2010

Das Paschamysterium

GTU LIBRARY

..... *Mysterien des Lebens Jesu IX* .....

- |                      |  |
|----------------------|--|
| Peter Henrici        | Das Paschamysterium – unser Mysterium  |
| Karl-Heinz Menke     | Balthasars «Theologie der drei Tage»   |
| Thomas Söding        | Der Weg des Lebens. Die Passion und Auferstehung Jesu nach Johannes                                  |
| Michael Figura       | Die älteste Osterpredigt von Melito von Sardes   |
| Thomas Marschler     | Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der «Summa theologiae» des Thomas von Aquin                  |
| Birgit Jeggle-Merz   | Pascha-Mysterium. «Kurzformel» der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte des Heils               |
| Antonio Maria Sicari | Gleichzeitigkeit mit Christus. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon: Zwei Schwestern im Geist |

Perspektiven

- .....
- |                  |  |
|------------------|--|
| Hans Maier       | Die Katholiken und die Demokratie  |
| sjürgen Verweyen | Eine Neubegegnung mit Joseph Ratzinger. Zur Publikation der Habilitationsschrift von 1955  |
| him Buckenmaier  | Was fehlt in der Inkulturationsdebatte? Zum Artikel «In Ecclesiam Sanctam» der Taufsymbola |
| Herbert Meier    | «Los, Evagrius, wir müssen!» Gedicht und Nachsatz  |

# INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

Gegründet 1972 von

JOSEPH RATZINGER · HANS URS VON BALTHASAR  
ALBERT GÖRRES · FRANZ GREINER · KARL LEHMANN  
HANS MAIER · OTTO B. ROEGELE

Herausgegeben von

RÉMI BRAGUE · HORST BÜCKLE · HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ  
PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER · HELMUTH KIESEL  
KARL LEHMANN · NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER  
HERBERT SCHLÖGEL OP · CHRISTOPH SCHÖNBORN OP  
THOMAS SÖDING

Redaktionsbeirat

MICHAEL FIGURA · MICHAEL GASSMANN · JULIA KNOP  
ERICH KOCK · HOLGER ZABOROWSKI

Schriftleitung

JAN-HEINER TÜCK

## *Das Paschamysterium – Mysterien des Lebens Jesu IX*

- |                      |    |  |
|----------------------|----|--|
| PETER HENRICI        | 1  | Das Paschamysterium – unser Mysterium. Editorial   |
| KARL-HEINZ MENKE     | 5  | Balthasars »Theologie der drei Tage«. Jesu Gang zum Kreuz, zu den Toten, zum Vater                   |
| THOMAS SÖDING        | 23 | Der Weg des Lebens. Die Passion und Auferstehung Jesu nach Johannes                                  |
| MICHAEL FIGURA       | 33 | Die älteste Osterpredigt von Melito von Sardes   |
| THOMAS MARSCHLER     | 39 | Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der »Summa theologiae« des Thomas von Aquin                  |
| BIRGIT JEGGLE-MERZ   | 53 | Pascha-Mysterium. »Kurzformel« der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte des Heils               |
| ANTONIO MARIA SICARI | 65 | Gleichzeitigkeit mit Christus. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon: Zwei Schwestern im Geist |

## *Perspektiven*

- |                     |     |   |
|---------------------|-----|---|
| HANS MAIER          | 72  | Die Katholiken und die Demokratie   |
| HANSJÜRGEN VERWEYEN | 88  | Eine Neubegegnung mit Joseph Ratzinger. Zur Publikation der Habilitationsschrift von 1955.                            |
| ACHIM BUCKENMAIER   | 95  | Was fehlt in der Inkulturationsdebatte? Der Artikel »In Ecclesiam Sanctam« der Taufsymbole als dogmatisches Kriterium |
| HERBERT MEIER       | 108 | »Los, Evagrius, wir müssen!« Gedicht und Nachsatz   |
| JAN-HEINER TÜCK     | 112 | Riss im Kosmos. Zu einer Erzählung von Daniel Kehlmann  |



## DAS PASCHAMYSTERIUM – UNSER MYSTERIUM

### *Editorial*

Es war ein Hauptziel der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils, das «Pascha-Mysterium» neu bewusst zu machen als Mitte des Lebens der Gläubigen. Was das Konzil unter diesem Begriff versteht, den es neu in den kirchlichen Wortschatz eingeführt hat, erklärt es so: «Das Werk der Erlösung der Menschen und der vollendeten Verherrlichung Gottes, dessen Vorspiel die göttlichen Machterweise am Volk des Alten Bundes waren, hat Christus, der Herr erfüllt, besonders durch das Pascha-Mysterium, sein seliges Leiden, seine Auferstehung und seine glorreiche Himmelfahrt. In diesem Mysterium «hat er durch sein Sterben unseren Tod vernichtet und durch sein Auferstehen das Leben neu geschaffen». Denn aus der Seite des am Kreuz entschlafenen Christus ist das wunderbare Geheimnis der ganzen Kirche hervorgegangen.»<sup>1</sup> In diesem Sinn hatte die liturgische Erneuerung unter Pius XII. 1951 mit der Neugestaltung der Osternachtfeier begonnen, die in besonderer Weise des Paschamysteriums gedenkt.

1. Das Wort «Pascha», die griechische Form des hebräischen «Pesach», unterstreicht die Kontinuität des in Christus erfüllten Mysteriums mit seinem «Vorspiel» im Alten Bund. Diese Kontinuität betont Melito von Sardes in seiner Osterhomilie (*Michael Figura*). Das Pesach war und ist das Erinnerungsfest an die Befreiung des Volkes aus der Sklaverei in Ägypten und an den wunderbaren Durchzug durch das Schilfmeer. Im Mittelpunkt des Pesachfestes stand ein Opferlamm, dessen Blut die Hebräer vor dem Tod verschonte (Ex 12,13.22-23) und das zusammen mit ungesäuerten Broten im Familienkreis zu verzehren war. Deutlich knüpfen hier die Mysterien des Neuen Bundes an die Heilsereignisse des Ersten Bundes an. Jesus starb am Vorbereitungstag für ein Pesachfest und zu Beginn der Festwoche wurde er auferweckt. Seinen Tod und seine Auferstehung hat er in einem Mahl vorweggenommen, das ein Pesachmahl hätte sein sollen (Lk 14,15, wohl als Irrealis zu lesen); doch es war ein Mahl ohne Osterlamm. Statt des Lammes hat er sich selbst im Brot zur Speise gegeben, und er stirbt zur Zeit der Schlachtung der Osterlämmer. So ist er jetzt «unser Paschalamm» (1 Kor 5,7). Sein Blut, das in Ägypten nur apotropäische Wirkung hatte und nicht genossen werden durfte, reicht er im Wein dar als «mein Blut des Bundes, das für die Vielen vergossen wird zur Vergebung der Sünden» (Mt 26,28).

nicht seinen sterblichen Leib, und die Geistgabe ist ein Geschenk des auferstandenen, zu seinem Vater heimgekehrtem Erlösers (Joh 14,16; 16,7).

Auch eine mystische Teilhabe am Paschamysterium ist möglich; sie äußert sich als Teilhabe an Seinem Leiden und Sterben (*Antonio Maria Sicari*). Doch eine solche Teilhabe am Leiden, ohne wirklich zu sterben, ist nur kraft der Auferstehung Jesu möglich. Diese Kraft zeigt sich vor allem im Wirken des Geistes. Er macht das scheinbar Unmögliche wirklich: die Kraft in der Schwäche des Apostels (2 Kor 4; 12,9; Phil 3,10-11), die Ausbreitung des Christentums trotz Widerständen, Verfolgungen und Ungenügen der Christen, die Kraft zum Blutzugnis so vieler Märtyrer und Märtyrerinnen, das Fortbestehen der Kirche trotz Spaltungen und viel menschlichem Versagen. In dieser seiner Zweideutigkeit erweist sich das christliche Leben als ein Leben in der Verborgenheit der Auferstehung (Kol 1,1-3), im Jetzt-schon und Noch-nicht des Karsamstags.

4. Demgegenüber bleibt es zweitrangig, wie die Auferstehung theologisch zu deuten ist: als Auferstehung des menschengewordenen Gottessohnes kraft seiner Gottheit (*Thomas Marschler*) oder als Auferweckung durch den Vater als Vollendung des göttlichen Heilswirkens (*Karl-Heinz Menke*). Es ist auch nicht nötig, ja von den Evangelisten vielleicht bewusst angestrebt, dass die Erscheinungen des Auferstandenen nicht in einen historischen Erzählzusammenhang zu bringen sind. Die Auferstehung Jesu ist ein metahistorisches, nur punktuell in dieser Zeit sich manifestierendes Ereignis. Es genügt, dass einige Zeugen den Auferstandenen als leibhaft lebend erlebt haben, wobei seine Identität mit dem Gekreuzigten durch die verbliebenen Wundmale unbezweifelbar war (Lk 24,39; Joh 20,27). Auf dem Zeugnis dieser Zeugen (Apg 10,40-42; 1 Kor 15,1-8.15) beruht der Glaube an das Paschamysterium und damit das ganze Leben der Kirche.

Peter Henrici

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> *Sacrosanctum Concilium*, Nr. 5 mit Zitat aus der Osterpräfatation und einer Oration der Osternacht.

<sup>2</sup> Ebd., Nr. 6, mit Hinweis auf Röm 6,4; Eph 2,6; Kol 3,1; 2 Tim 2,11.



KARL-HEINZ MENKE · BONN

## BALTHASARS «THEOLOGIE DER DREI TAGE»

*Jesu Gang zum Kreuz, zu den Toten, zum Vater*

Hans Urs von Balthasar schöpft wie kein Zweiter aus den Schätzen der Religions-, Theologie-, Philosophie-, Literatur-, Musik- und Kunstgeschichte. Das zeigt sich auch in Auftragsarbeiten wie seinem 1968 verfassten Beitrag zu dem Sammelwerk «Mysterium Salutis»<sup>1</sup>. Dennoch sind die vielen eingestreuten Hinweise, Einzelbeobachtungen, Referate und Exkurse alles andere als Abschweifungen; denn all das dient dem Verstehen der «Ur-synthese», dass ein Mensch, nämlich Jesus aus Nazaret, die Offenbarkeit Gottes selbst war.

Man hat Balthasar vorgeworfen, die gesamte Heilsgeschichte und besonders das Leben Jesu auf das *Triduum Mortis* zu verkürzen. Doch dieses Urteil wird ihm nicht gerecht. Denn es geht ihm nicht um eine *Reduktion* auf die letzten Tage, sondern um die *Konvergenz* der gesamten Heilsgeschichte im *Triduum Mortis* (285ff). Deshalb spricht er gleich auf den ersten Seiten seines besagten Beitrags von der «typoshaften» Existenz Israels auf das *Triduum Mortis* hin» (137), von der «Ausrichtung der Menschwerdung auf die Passion» (134), von dem Zusammenhang zwischen Krippe und Kreuz, zwischen Fleischwerdung und Fußwaschung (139). Gestützt auf eine Fülle von Väterziten (140f) räumt er mit dem «in den Theologiebüchern verbreiteten Mythos auf, dass in der griechischen Theologie, im Gegensatz zur lateinischen, die «Erlösung» grundlegend im Akt der Menschwerdung erfolgte, der gegenüber das Kreuz nur ein Epiphänomen wäre» (142). Im Gegenteil: Das Kreuz ist aus doppeltem Grund die Signatur der Menschwerdung: (a) weil deren Ziel die Erlösung des *gefallenen* Menschen ist; und (b) weil die Menschwerdung die Selbstoffenbarung des *trinitarischen* Gottes ist.

### 1. Kenosis: Die Offenbarkeit des trinitarischen Gottes

Balthasar wendet sich gegen die Vorstellung, Gott-Vater bleibe vom Ereignis der Inkarnation unberührt, wohingegen der Sohn, obschon weiter-

KARL-HEINZ MENKE, Dr. theol., geb. 1950 – Professor für Dogmatik und theologische Propädeutik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

hin wahrer Gott, Knechtsgestalt annehme. Wenn Gott sich in Jesus *als er selbst* offenbart, dann nicht nur die Person des Sohnes, sondern auch die des Vaters. Deshalb sagt Jesus im Johannesevangelium: «*Ich und der Vater sind eins.*» (Joh 10,30). Und: «*Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen.*» (Joh 14,9b). Und: «*Niemand kommt zum Vater außer durch mich.*» (Joh 14,6). Wenn Gottes Wesen als Kenosis oder Liebe (Richard von St. Victor) bezeichnet wird, dann nicht vorgängig zu den drei Personen bzw. Relationen von Vater, Sohn und Geist. Das Sich-Geben des Vaters an den Sohn und das Sich-Empfangen des Sohnes vom Vater und die Einheit von Sich-Geben und Sich-Empfangen (der Heilige Geist) *ist* die göttliche Kenosis bzw. Liebe. Wo sich diese Liebe als sie selber mitteilt, müssen alle drei genannten Relationen offenbar werden. Andernfalls ist die Selbstmitteilung Gottes nicht die Offenbarung «seiner tiefsten Eigentlichkeit» (148).

Weil Schöpfung und Menschwerdung keine notwendigen Ereignisse sind, unterscheidet Balthasar zwischen immanenter und ökonomischer Trinität. Gott *muss* die Welt nicht schaffen Und er *muss* nicht Mensch werden. Das Ereignis der Menschwerdung gehört nicht zum Wesen Gottes, obgleich es dieses auf unüberbietbare Weise offenbart. Was man bereits von jeder geschaffenen Person sagt, gilt erst recht von dem dreipersonlichen Gott: Er ist *freies* Sich-Verhalten – allerdings als der zur Kenosis Entschlossene. Unbedingte Voraussetzung der *geschichtlichen* Kenosis (Schöpfung und Menschwerdung) ist die Kenosis der Personen (als reiner Relationen) im *innertrinitarischen* Leben der Liebe. Also sind Gott der Vater und der Heilige Geist in die Kenose des Sohnes einbezogen: «der Vater als Sendender und Verlassender, der Geist als der nur noch durch die Trennung und Abwesenheit hindurch Einigende» (153).

Balthasar spricht von dem gnostisierenden Charakter jeder Theologie (152), die von dem transzendenten Gott anders spricht als von Jesus Christus. Gott ist nicht «an sich» allmächtig, wohingegen er in Jesus Christus als ohnmächtig erscheint. Im Gegenteil: der trinitarische Gott offenbart seine Allmacht in ihrer tiefsten Eigentlichkeit am Kreuz. Weil der trinitarische Gott interpersonale Kenosis ist, kann man sogar von einer innertrinitarischen Präexistenz des am Kreuz offenbaren Opfers Christi sprechen (153.268). Es geht nicht an zu sagen: Gott an sich ist allmächtig wie einer, der die Zedern zerschmettert, die Wüste beben lässt und die Welt in Brand setzt. Und Jesus Christus ist ohnmächtig, ist ein wehrloses Kind auf dem Stroh einer Futterkrippe, ist schließlich ein Angenagelter, dem man zuruft: «Steig doch vom Kreuz herab und hilf dir selbst. Aber du kannst ja nicht. Du bist ja angenagelt.» Nein, Gott – so wie er an und für sich ist – ist nicht anders allmächtig als dieser Jesus Christus, nicht anders allmächtig als das Kind von Bethlehem, nichts anders allmächtig als der Gekreuzigte auf Golgotha (169). Der Gott, den das christliche Glaubensbekenntnis allmächtig nennt,



setzt sich mit keinen anderen Mitteln durch als mit denen der wehrlosen, angenagelten, gekreuzigten Liebe. Wer als Christ Gottes Allmacht bekennt, meint nicht das Alleskönnertum eines orientalischen Potentaten, sondern die scheinbar ohnmächtige Liebe des Gekreuzigten. Von ihr bekennt der Christ, dass sie stärker ist als alles andere, stärker sogar als die teuflische Macht der Sünde und des Todes.

## 2. *Eingesenkt in die Scheol: Das analogielose Ereignis*

Auf wenigen Seiten (154–158) bietet Balthasar eine ernüchternde Bilanz aller bisherigen Bemühungen um eine Theologie des Kreuzes. Selten wurde das neuplatonische Schema des mystischen Aufstiegs (leidender Aufstieg der eigenen Seele) und das verrechnende Denken der Satisfaktionstheorie (der Gekreuzigte als Ersatzopfer, mit dem der Sünder seine Schuld beim Vater bezahlen kann) gesprengt. Wenn überhaupt, dann ist es in der Theologiegeschichte nur ansatzweise gelungen, heilsindividualistische Passionsfrömmigkeit und juridifizierende Straflogik «mit der gesamtökonomischen Schau der Patristik – Kreuz als Höhepunkt des Gesamterlösungs- und Offenbarungswerkes des dreieinigen Gottes – in Einklang zu bringen» (158). Balthasar will mit seiner Theologie des *Triduum Mortis* eine Alternative bieten. Für ihn ist das Kreuz nicht Ausdruck einer allgemeinen anthropologischen, ontologischen oder geschichtsphilosophischen Wahrheit oder gar bloßes Symbol für den Weg des Mystikers durch die dunkle Nacht der Sinne und des Geistes, sondern *das* Ereignis der Menschheitsgeschichte schlechthin (170). Deshalb spricht er zuerst (159–184) von dieser alles bestimmenden Mitte und schildert erst dann (185ff) die drei Tage in ihrer chronologischen Abfolge.

Die wichtigsten Zeilen von Balthasars «Theologie der drei Tage» lauten: «Wenn ohne den Sohn niemand den Vater sehen kann (Joh 1,18), niemand zum Vater kommen kann (Joh 14,6), der Vater für keinen offenbar sein kann (Mt 11,27), dann wird, wenn der Sohn, das Wort des Vaters, tot ist, niemand Gott sehen, von ihm hören, zu ihm gelangen. Und es gibt diesen Tag, wo der Sohn tot und damit Gott unzugänglich ist. Ja, um dieses Tages willen ist [...] Gott Mensch geworden.» (159). Die Frage, warum der Tag, an dem der Sohn tot ist, die alles bestimmende Mitte der Heilsgeschichte ist, beantwortet Balthasar mit dem Hiatus zwischen Gott und Sünde, Leben und Tod. Weil der trinitarische Gott als das Geschehen vollkommener Selbstlosigkeit bzw. Kenosis das unbedingte Gegenteil der Sünde ist, reißt schon die erste Sünde einen Hiatus auf zwischen Gott und dem Sünder. Die Sünde nämlich ist mit Gott ebenso unvereinbar wie der Tod mit dem Leben. Ursprünglich bezeichnet der physische Tod den Übergang des Menschen in das ewige Leben der Gemeinschaft mit Gott. Durch den Sündenfall jedoch



wird der physische Tod zum Realsymbol der «Weltsünde» bzw. des «Ortes», an dem Gott nicht ist, der Scheol bzw. des Hades. Biblisch betrachtet ist der eigentliche Tod nicht der physische Tod, sondern die Trennung von Gott.

Balthasar unterscheidet strikt zwischen Scheol und Hölle. Die Scheol ist das, was mit Gott schlechthin unvereinbar ist, die «Sünde als solche» (247), also gerade nicht die Hölle des einzelnen Sünders. Wer die Scheol erfährt, versinkt nicht einfach im Totenreich, sondern er erfährt die «Gott-losigkeit» im ursprünglichen Sinn dieses Wortes; absolute Sinn-, Zeit- und Zukunftslosigkeit. Vor diesem Hintergrund erscheint die neutestamentlich bezeugte Hölle als «Produkt der Erlösung» (248). Balthasar zeigt (179), dass schon Augustinus und in seinem Gefolge Honorius von Autun, Dietrich von Freiberg, Scotus Eriugena oder Nikolaus von Kues die Hölle nicht als den von Gott getrennten Ort (Scheol), sondern als inneren Zustand dessen beschreiben, der sich Christus verweigert. Die Hölle ist also eine Weise der Kommunikation mit Christus. Die Scheol hingegen ist die Verunmöglichung jedweder, auch der negativen Kommunikation mit Gott. Wenn die Osterliturgie fragt: «Tod, wo ist dein Sieg, Tod, wo ist dein Stachel?», dann meint sie die «Sünde an sich», den eigentlichen Tod der Trennung von Gott (Scheol) und also nicht den (von Balthasar mit keiner Zeile erwähnten) Teufel oder die Hölle des je Einzelnen. Am Karsamstag besiegt Gott die Scheol, nicht die Hölle. Im Gegenteil: Die Hölle wird möglich, weil Gott am Karsamstag die Scheol besiegt hat.

Und wie geschieht dieser Sieg? Am Karsamstag gelangt die trinitarische Kenosis dahin, wo die Verweigerung Gottes, die Sünde, zum Gefängnis der Sünder geworden ist. Balthasar bezeichnet den am Kreuz Gestorbenen als den Einen, der im Hiatus zwischen Gott und Sünde so versinkt, «dass der Hiatus in ihm versinkt» (171). Gerade da, wo Gott nicht mehr offenbar ist als der Lebendige, nicht einmal mehr als der Gekreuzigte, sondern als der nur noch Verfügte, als der mit den Toten Tote, eben da besiegt er den Tod, und zwar den eigentlichen Tod, der identisch ist mit der Scheol. Dieser Sieg geschieht nicht im Modus des Kampfes oder des Triumphes, auch nicht im Bild der Osterikone des Ostens (252f); denn der dem Vater gehorsame Sohn ist am Karsamstag nicht der Herabsteiger, während die, zu denen er herabsteigt, die Scheol-Gefangenen sind. Selbst da, wo der erste Petrusbrief vom Hingang des Erlösers in das Gefängnis der vormals Ungehorsamen (1 Petr 3,18-20) und von der Frohen Botschaft des Erlösers an die Toten spricht (1 Petr 4,6), wird das passive Mitsein des Gekreuzigten mit den vom Tod Gefangenen vorausgesetzt, bevor der Auferweckte im Bild des universalen Verkündigers zum Herrn der ganzen Schöpfung (Kol 1,23) proklamiert werden kann (234-236). Am Karsamstag ist Christus selbst Toter unter den Scheol-Toten (247). Balthasar spricht vom nackten Gehorsam des am Kreuz Sterbenden. Sein Eintritt in die Scheol erfolgt nicht in der



doketischen Weise einer nur gespielten oder scheinbaren Übernahme des Todes. Vielmehr ist sein Tod die reale Erfahrung des Getrenntseins vom Vater. Der zum ewigen Leben erweckte Sohn des Ostermorgens hat keine Gemeinschaft mit dem Tod; denn zwischen Leben und Tod gibt es keinen Berührungspunkt; wohl aber zwischen dem Christus des Karsamstags und der Scheol (247). Der dem Tod unterworfenen Sohn des Karsamstags ist der Schlüssel, mit dem der Vater die Scheol öffnet; und eine geöffnete ist eine entmachtete Scheol. Balthasar erinnert in diesem Zusammenhang an die apokalyptischen Bilder der Selbstverzehrung und Selbstverbrennung der «Sünde an sich» (Apk 18). Seit dem Karsamstag ist der physische Tod nicht mehr das Tor in die Scheol, sondern im Gegenteil Weg zum Vater – jedenfalls für alle, die sich von dem auferweckten Christus an die Hand nehmen lassen. Nach dem Osterereignis gibt es keine Scheol mehr, sondern nur noch die Hölle derer, welche die in Christus offenbar gewordene Liebe des trinitarischen Gottes verweigern. Seit Ostern *ist* Christus als von mir bejahter mein Himmel; als von mir ersehnter mein Purgatorium; als von mir verweigerter die Hölle. Selbst die Hölle – so formuliert Balthasar (249) – gehört seit Ostern nicht mehr der Scheol, sondern Christus.

### 3. Gehorsam bis zum Tod: Der Gang zum Kreuz

Das völlig analogielose Ereignis des Karsamstags ist für Balthasar wie der Gipfel eines Berges, von dem aus man den Weg zu diesem Gipfel überblicken kann. Im Lichte dieses Ereignisses ist das von Jesus gelebte Verhältnis zum Vater die Einübung des Gehorsams bis in den Tod. Man darf vermuten, dass Balthasar, der Pannenberg's «Systematische Theologie» nicht mehr lesen konnte, in deren Trinitätslehre eine weitgehende Übereinstimmung mit seiner eigenen entdeckt hätte. Pannenberg erklärt<sup>2</sup> die unbedingt gelebte Selbstunterscheidung Jesu vom Vater als Offenbarung der innertrinitarischen Selbstunterscheidung des ewigen Sohnes vom Vater. Anders gesagt: Jesus ist gerade deshalb personal identisch mit dem innertrinitarischen Sohn, weil er – als Mensch in allem uns gleich außer der Sünde (Hebr 4,15) – in Raum und Zeit dieselbe Selbstunterscheidung vom Vater lebt, die der ewige Logos *ist*. Anders formuliert: Jesus ist als wahrer Mensch die reale Offenbarkeit des innertrinitarischen Sohnes, weil wahres Menschsein identisch ist mit der Selbstunterscheidung von Gott. Das Gegenteil dieser Selbstunterscheidung ist die Sünde; denn der Sünder will selbst Gott sein. Er will sich nicht von Gott sagen lassen, was gut und was böse ist; er will autonom und autark sein. Aber der Mensch ist nicht Gott; er wird im tiefsten Sinne dieses Wortes «un-menschlich», wenn er sich nicht mehr von Gott unterscheidet. Die Ursünde ist das Gott-sein-Wollen, die Verweigerung der Selbstunterscheidung, die Verweigerung des Gehorsams. Balthasar – so darf



man vermuten – hätte in Pannenberg's Ausführungen über die reale Offenbarkeit der innertrinitarischen Selbstunterscheidung des Sohnes in der geschichtlich gelebten Selbstunterscheidung Jesu von seinem Abba das Grundanliegen seiner Kenosislehre bestätigt gesehen: «Gott entschlügt sich in seiner Erniedrigung nicht seiner Gottheit, sondern bestätigt sie gerade darin» (183).

Nicht erst von Johannes, sondern auch von den Synoptikern wird die Abba-Beziehung Jesu als Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters, als Gehorsam der Selbstunterscheidung bzw. Selbsterniedrigung oder Kenosis erklärt. Jesus «stellt härteste Forderungen (Mk 3,31ff), zieht alles ans Licht (Mk 4,21), tadelt erbarmungslos (Mk 7,18; 8,17.21) [...], verkündet dreimal sein kommendes Leiden und schleppt die schreckenstarren Jünger hinter sich her zur Passion (Mk 10,32)» (187). In den lukanischen Erzählungen vom Samariter und vom Guten Hirten (Lk 15,3f) «enthüllt er sein eigenes Herz, im Gleichnis vom verlorenen Sohn und vom großen Gastmahl (Lk 14,21) das Herz des Vaters, im Wort an den Schächer und im Vergebungswort den Sinn seines Kreuzes (Lk 23,34.43). Sogar die Verklärungsszene hat die Passion als Mitte (Lk 9,31)» (187). Entsprechend erklärt Matthäus die Heilungen Jesu als stellvertretendes «Wegtragen unserer Gebrechen» und als antizipierende Deutungen des stellvertretenden Todes (188).

Das Mahl am Vorabend vor seinem Leiden ist in allen vier Evangelien die Erreichung des besagten Gipfels. Johannes spricht von «der Stunde», auf die der gesamte Weg Jesu ausgerichtet ist; und nicht nur der Weg Jesu, sondern auch jene Stiftungen der alttestamentlich bezeugten Heilsgeschichte, die vom Bundesblut, von der Versöhnung im Zeichen von Opfer und Mahl und von dem stellvertretenden Leiden des Gottesknechtes erzählen. Der Gründonnerstag ist die realsymbolische Darstellung des innertrinitarischen Sohnesgehorsams bis zur Bereitschaft, sich dem Tod überliefern zu lassen. Beim letzten Abendmahl lässt Jesus sich unter den Zeichen von Brot und Wein vom Vater an die verschenken, die er der Scheol entreißen will. Und das sind, wie Balthasar gegen Augustinus betont, nicht nur *einige*, sondern *alle*. Sein Tod hebt die Trennung von Gott, die mit dem Namen «Scheol» bezeichnet wird, für alle Menschen aller Zeiten auf, was nicht ausschließt, dass sich die so Erlösten gegen ihren Erlöser wenden (Hölle als Modus der Christusbeziehung). Balthasar erklärt die johanneische Stunde und den Kelch des Abendmahls als «Einlass der Weltsünde in die leib-seelisch-personale Existenz des Stellvertreters» (194). Weil Jesu wahres Menschsein (Selbstunterscheidung von Gott) nicht Hindernis, sondern Ausweis seiner personalen Identität mit dem innertrinitarischen Sohn ist, kann er die «Sünde an sich», die Trennung von Gott, die Scheol, nicht nur scheinbar, sondern wirklich erfahren. So gesehen erscheint die scholastische Vermutung, «dass Christi Seele auch während des Leidens in der (seligen?) Anschauung des Vaters verblieb» (194f), als geradezu doketisch.



#### 4. Hingegeben für alle: Der Gang zu den Toten

Die eucharistische Verschenkung Jesu durch den Vater an die Sünder ist Preisgabe aus Liebe. Aber dann folgt eine andere Preisgabe, nämlich (a) durch den Verrat des Apostels Judas, der, obwohl einer der Zwölf, Jesus an die Juden «ausliefert»; (b) durch den Hohen Priester Kajaphas, der Jesus stellvertretend für die Juden an Pilatus, also an die Heiden, «ausliefert»; und (c) durch Pilatus, der Jesus an die Henker «ausliefert». Die dreifache «Überlieferung» (Christen an Juden, Juden an Heiden, Heiden in den Tod) ist die Erklärung des Pauluswortes: «Gott hat alle zusammen in den Ungehorsam hinein verschlossen, um sich aller zusammen zu erbarmen» (Röm 11,32). Einbeschlossen ist gerade auch Petrus. Alles, was er innerhalb des *Triduum Mortis* sagt und tut, ist Ausweis seiner Sünde: «[a] seine Bitte, der Herr möchte nicht leiden: hier gerät er als «Satan», der «Menschengedanken statt Gottesgedanken» hegt, in die Nähe des Judas (Mt 16,23; vgl. Lk 22,31); [b] seine Beteuerung, nicht zu verraten, selbst wenn andere verrieten: denn gerade er wird der Hauptverleugnende sein (Mt 16,34 par); [c] seine Beflissenheit, den Meister vor den Angreifern zu schützen: denn wenn er das weltliche Schwert zieht, wird er dadurch umkommen (Joh 18,11; Mt 26,52); [d] sein Verantwortungsgefühl, die Vorgänge mitbeobachten zu sollen: denn gerade an diesem Zuschauerposten versagt er kläglich (Mk 14,66ff par).» (206).

*Alle* erweisen sich als Vollstrecker der «Weltsünde». Balthasar plädiert deshalb nicht nur aus philologischen (191), sondern mehr noch aus theologischen Gründen (204f) für die Übersetzung des Kelchwortes Mk 14,24 (Mt 26,28) mit: «Das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für alle [statt – wie in der revidierten Missale-Übersetzung vorgesehen – mit «für viele»] vergossen wird zur Vergebung der Sünden.» Bei dieser Übersetzung geht es seiner Meinung nach nicht um irgendeine Randfrage, sondern um die Mitte des *Triduum Mortis*, um die Befreiung *aller* Menschen aus der «Macht der Finsternis» (Lk 22,53); denn diese liegt in dem beschriebenen Nexus zwischen dem physischen Tod und dem eigentlichen Tod der Trennung von Gott (Scheol). Balthasar sieht in den Begleiterscheinungen des Sieges über die Scheol – Beben der Erde, Zerspringen der Felsen, Öffnung der Gräber – nicht bloße Relikte zeitgenössischer Apokalyptik, sondern theologische Hinweise auf die alle und alles betreffende Dimension der Erlösung (215). Es geht um den Heilsuniversalismus des Christentums. Und der hat, wie oft unterstellt, gar nichts gemein mit der Apokatastasislehre. Denn die Hölle bleibt eine reale Möglichkeit jedes von Christus aus der Scheol befreiten Menschen.

Das NT benennt mit dem Verbum «paradidonai» (= «überliefern») nicht nur die Überlieferung Christi durch die Sünder an die Sünder, sondern bezeichnenderweise auch die Preisgabe des Sohnes durch den Vater und die mit der Preisgabe des Vaters einverständene Selbstüberlieferung des Sohnes

an die Sünder. Die neutestamentliche Rede von der Preisgabe des Sohnes durch den Vater greift die vielen Topoi des AT auf, in denen vom heiligen Zorn des Gottes erzählt wird, der Israel so an den Feind ausliefert, dass der mit ihm machen kann, was er will. Das so ausgelieferte Israel «ist im wahrsten Sinne des Wortes ‹gottverlassen›» (199); denn nicht mehr Gott, sondern der Feind verfügt über es. Dass diese Preisgabe nicht gegen Israel gerichtet ist, sondern der Sendung des auserwählten Volkers dient, ist durchgängige Überzeugung der Propheten. Doch der Gedanke einer stellvertretenden Selbstpreisgabe Israels «für die anderen» klingt allenfalls in den deuterocesajanischen Gottesknechtliedern an. Selbst das NT erwähnt zunächst nur die Preisgabe des Sohnes durch den Vater (Röm 4,25; 8,32) und erst in jüngeren Texten auch die Selbstpreisgabe des Sohnes «für uns» (1 Kor 11,24; 1 Petr 2,21). «An entscheidender Stelle ersetzt Lukas die letzte Paradosis durch den Vater, den Verlassenheitsruf des Sohnes am Kreuz (Mk 15,34; nach Ps 22,2), durch die letzte Paradosis des Sohnes, der seinen Geist in die Hände des Vaters überliefert (Lk 23,46; nach Ps 31,6).» (200). Hier zeigt sich exemplarisch die Untrennbarkeit der Kenosis des Gekreuzigten von der innertrinitarischen Kenosis. «Dass Gott der Vater den Sohn ausliefert (‹nicht verschont›) ist seine Liebe zu uns (Röm 8,32; Joh 3,16), ist aber auch Liebe Christi zu uns (Röm 8,35; Gal 2,20; Eph 5,1), und zwar so, dass in der freien Selbsthingabe Christi (Joh 10,18) die absolute Liebe des Vaters kundwerden soll.» (201). Balthasar wendet sich ausdrücklich gegen den Gedanken der Nachahmbarkeit des so bezeugten Ereignisses, gegen jede Art von Einordnung in die Geschichte von Martyrien. Was hier bezeugt wird, ist analogielos: «Christus wurde vom Vater in voller Absicht dem Schicksal des Todes überlassen; Gott hat ihn hinausgestoßen in die Mächte des Verderbens, ob diese nun Mensch oder Tod heißen [...] ‹Gott hat Christus zur Sünde gemacht› (2 Kor 5,21)» (202). Erträglich allerdings ist dieser Gedanke nur im Blick auf die Untrennbarkeit des Sohnes vom Vater. «Christus muss Gott sein, um sich für das Liebesgeschehen, das vom Vater ausgeht und sich die Welt versöhnen will, so zur Verfügung zu stellen, dass in ihm die ganze Finsternis des Widergöttlichen gerichtet und aufgelitten wird.» (202 – vgl. 223).

Immer wieder sprechen die Evangelien davon, dass dies alles geschehen «musste». Balthasar macht sich nicht nur zum Anwalt der unbedingten Freiheit Gottes zur Schöpfung und zur Erlösung, sondern post factum ebenso zum Anwalt der besagten Notwendigkeit (285ff). Das Kreuz, so erklärt er, «musste» geschehen, weil Gottes Barmherzigkeit ohne Gericht um den Preis der Ungerechtigkeit gegenüber der Sünde erkaufte wäre. Wie, so fragt er, sollte Gott «den Un-Willen des Menschen, im Raum seiner Bundesgnade zu wohnen, anders beantworten als durch seinen Un-Willen» (208)? Balthasar erinnert an das Anselm-Wort: «Nondum considerasti, quanti ponderis



sit peccatum.» (209). Gott hat dem Menschen wirkliche, nicht nur scheinbare Freiheit geschenkt; deshalb ist die von ihm nicht gewollte Perversion dieser Freiheit keine Scheinwirklichkeit. Gott wird der Wirklichkeit der Sünde nicht durch Ignorierung gerecht. Aber er richtet nicht durch Abrechnung oder Bestrafung, sondern durch seine gekreuzigte Liebe.

Um zu verstehen, dass die gekreuzigte Liebe das denkbar radikalste Gericht ist, genügt ein Beispiel zwischenmenschlicher Grunderfahrungen. Folgende Anekdote<sup>3</sup> aus dem Leben von Papst Johannes XXIII. ist als wahr verbürgt: Es war in der Zeit, da er noch Patriarch von Venedig war. Eines Tages hörte er davon, dass einer seiner Pfarrer dem Alkohol verfallen sei. Giuseppe Roncalli machte sich zusammen mit seinem Sekretär auf, um den Mitbruder aufzusuchen. Im Pfarrhaus traf er ihn nicht an. Man verwies den Erzbischof an das Stammlokal des Pfarrers. Der ging hin, schickte seinen Sekretär hinein. Der kam mit dem Pfarrer zurück. Und der Patriarch sagte zu ihm: «Ich muss mit dir reden. Hast du Zeit für mich?» Beide gingen zum nahe gelegenen Pfarrhaus. Dort sagte Roncalli: «Mitbruder, es ist wieder Zeit bei mir. Nimm mir bitte die Beichte ab.» Und dann beichtete der Patriarch bei seinem zum Säufer gewordenen Mitbruder. Der gab seinem Bischof die Lossprechung. Roncalli dankte ihm, erwähnte das Gebrechen des Priesters mit keinem Wort und fuhr nach Hause. Nichts weckt ein Gewissen gründlicher als unverdiente Güte. Jedenfalls soll der besagte Priester nie wieder getrunken haben.

Die kenotische Liebe des Gekreuzigten richtet tiefer als jede bloße Strafe oder Abrechnung. In Christus begegnet der Sünder dem Gegenteil seiner selbst. Und dies nicht im Modus der die Lüge entblößenden Wahrheit, sondern gleichsam «von unten». Christus lässt sich vom Hass der Sünder verwunden, ohne aufzuhören, den ihn kreuzigenden Sünder zu lieben. Ja, er geht dem Sünder nach bis in das Gefängnis seiner Trennung von Gott. Balthasar betont, dass Christus die der Sünde inhärente Hölle nicht nur selbst erfährt, sondern in gewisser Weise sogar «unterschreitet», weil er die fürchterlichste Strafe des Sünders, die «Gott-Verlassenheit», auf Grund seiner singulären Vertrautheit mit dem Vater ungleich tiefer erfährt als jeder Sünder sie jemals erleiden kann. Seine richtende Liebe begegnet dem Sünder also gewissermaßen nicht «von oben», sondern «von unten». Christus richtet den Sünder durch eine Liebe, wie sie abgründiger (kenotischer) nicht gedacht werden kann. Der Richter ist kein anderer als der Gekreuzigte; und der Sieger ist kein anderer als der Durchbohrte: «im Ecce Homo das Ecce Deus» (207).

##### 5. Geschichtlich und transgeschichtlich zugleich: Der Gang zum Vater

Wie das Geschehen des Karfreitags (des Gangs zum Kreuz) und des Karsamstags (des Gangs zu den Toten), so ist auch das Geschehen des dritten Tages

(des Gangs zum Vater) unableitbar (257). Es gibt Kategorien und Interpretamente der biblisch bezeugten Heilsgeschichte Israels, die das Osterereignis verstehen helfen; aber dieses Verstehen bleibt auch dann asymptotisch, wenn man zu einer Synopse aller entsprechenden Bemühungen gelangt (262ff). «Dass ein Toter wiederauflebt, ist im biblischen Raum nicht völlig einmalig; aber nicht dies soll mit der Auferweckung Jesu ausgedrückt werden, vielmehr sein Übergehen in eine Existenzform, die den Tod ein für alle Male hinter sich gelassen hat (Röm 6,10), somit ein für alle Male die Grenzen dieses Äons zu Gott hin überschreitet (Hebr 9,26; 1 Petr 3,18).» (260).

Einerseits ist die Auferstehung des Gekreuzigten ein innerweltlich wirkliches und also auch geschichtliches Ereignis. Andererseits sprengt das Ostergeschehen alles innerweltlich Mögliche. Deshalb bezeichnet Balthasar das Osterereignis als ein «die Geschichte übersteigendes Ereignis *innerhalb* der Geschichte» (288). Er wendet sich gegen die von Gerhard Koch und Jürgen Moltmann (290f.311) vertretene Reduzierung des Ostergeschehens auf ein innergeschichtliches Ereignis (Christi Auferstehung als Verheißungsgeschehen oder bloße Initiation des Auferstehungslebens aller Glaubenden); aber mindestens ebenso gegen jede Relativierung der leiblichen Auferstehung. Dabei denkt er nicht nur an Rudolf Bultmanns Redeweise von der «Auferstehung ins Kerygma» (279), sondern auch an Georg Ebelings Identifizierung des wahren mit dem unanschaulichen Glauben. Wörtlich bemerkt er: «Indem Gott sein menschengewordenes Wort von den Toten leiblich auferstehen lässt, geht er keinen Schritt hinter die Fleischwerdung seines Wortes zurück; es ist also nicht an dem, dass Jesus in seiner Leiblichkeit entschwinden und zu Geist werden müsste, damit der Glaube an ihn von dem Hindernis, das seine Persönlichkeit bildet, befreit werde und dadurch erst seine volle Reinheit der Unanschaulichkeit erlange, wie G. Ebeling meint.» (272f).

Es ist der in Bethlehem geborene, in Nazaret aufgewachsene und in Jerusalem hingerichtete, also der geschichtliche Jesus, der auferweckt wird zum ewigen Leben. Alle vier Evangelien bezeugen durch die Erzählung vom leeren Grab die Identität des Beigesetzten mit dem Auferweckten (288f). Und man darf annehmen, dass auch Paulus das leere Grab voraussetzt, wenn er mit dem Ostergeschehen eine reale Verwandlung und Erklärung des gestorbenen Leibes verbindet. Balthasar spricht in Bezug auf 1 Kor 15,55 von der paulinischen «Vorstellung des ›Hineinverzehrtwerdens‹ des Sterblichen in das Unsterbliche» (299).

Alle ntl. Autoren bekunden die Einbeziehung des beigesetzten Leibes in die Auferweckung, gehen aber unisono auch davon aus, dass niemand Zeuge des Geschehens der Auferweckung als solcher sein konnte (262.307). Denn das unvermittelte Handeln Gottes bleibt der an Raum und Zeit gebundenen Wahrnehmung unzugänglich. Als geschichtliches Ereignis könnte man die Auferweckung der vom zeitgenössischen Judentum erwarteten Aufer-



weckung der Gerechten zuordnen. Aber damit würde man ausblenden, dass Jesu Auferweckung keine Rückkehr in ein zeitlich befristetes Leben ist, sondern das Ende aller Zeitlichkeit impliziert. Balthasar vermutet, dass dieser Aspekt der Durchbrechung aller Zeitlichkeit den Gedanken an die Identität des Osterereignisses mit der Vollendung aller Zeit (Parusie) aufkommen ließ; und dass erst in einem zweiten Stadium der Reflexion zwischen dem Gang des Auferstandenen zum Vater und dem «Jüngsten Tag» unterschieden wurde (263).

Theologisch betrachtet sind Jesu «Gang zum Kreuz», Jesu «Gang zu den Toten» und Jesu «Gang zum Vater» nicht drei chronologisch geschiedene Ereignisse, sondern drei Komponenten desselben Ereignisses. Es mag sein, dass die Angabe «am dritten Tag» mit dem Bekanntwerden der Auferweckung durch das Auffinden des leeren Grabens oder mit der Bezeugung der ersten Selbstbekundungen des Erlösers zu erklären ist. Aber wahrscheinlicher ist (vgl. 301f) das Aufgreifen alttestamentlicher Topoi wie Hos 6,2 («Nach zwei Tagen gibt er uns das Leben zurück, am dritten richtet er uns wieder auf.»), Jona 2,1 (Verweilen des Jona drei Tage und drei Nächte im Bauch des Meerungeheuers) oder 2 Kön 2,17 (Elias, der nach seiner Ent-rückung drei Tage gesucht und nicht gefunden wird). Im Unterschied zu dem Geschichtsschreiber Lukas (vgl. 275ff.302ff) relativiert der Theologe Johannes alle Vorstellungen von einer zeitlichen Diastase zwischen Karfreitag, Karsamstag und Ostern. In seiner Darstellung handelt es sich bei den drei Tagen um chronologisch eingekleidete «Aspekte des einen »Hingehens«, »Hinaufgehens« zum Vater: nicht nur Kreuz und Auferstehung, auch Auferstehung, Himmelfahrt und Pfingsten werden bei ihm »eng miteinander verbunden.« (266). Ähnliches lässt sich von Paulus sagen, »für den alle chronologischen Probleme zwischen Auferweckung Jesu und Pneuma wegfallen [...], da er von vornherein als »zweiter Adam« das lebenspendende Pneuma ist und hat (1 Kor 15,45)« (276).

So sehr Balthasar das wirkliche Totsein des Gekreuzigten mit den Scheol-Toten betont, so unbedingt unterstreicht er auch das Fortbestehen der hypostatischen Union des toten Jesus mit dem innertrinitarischen Sohn. Der bis zur Passivität des wirklichen Totseins reichende Gehorsam des Sohnes trägt das Leben nur dann in den Tod, wenn durch seine Passivität die Aktivität des Vaters in die Scheol gelangt. »Die Freiheit des Vaters, in einem souveränen Herrschaftsakt den Sohn zu erwecken, bekundet sich in der Freiheit des Sohnes, sich in eigener höchster Souveränität von sich selbst her zu zeigen. [...] Entscheidend ist hier die Offenbarung des Trinitätsgeheimnisses, dass gerade die *Person* des Sohnes die in ihm erscheinende Person des Vaters kundtut. Denn wenn es zum letzten Gehorsam des Sohnes gehörte, dass er sich vom Vater auferwecken ließ, so gehört es nicht minder zur Erfüllung seines Gehorsams, dass er es sich »geben« lässt, das »Leben in sich

selbst zu haben» (Joh 5,26)» (273). Im Johannesevangelium ist die Verherrlichung des Sohnes (Auferstehung, Himmelfahrt, Geistsendung) nicht das zeitlich von der Erniedrigung unterschiedene «Ergebnis» der Kenosis, sondern mit dieser so ähnlich verbunden wie die göttliche mit der menschlichen Natur Christi: unvermischt und ungetrennt (274.285).

Nur wenn man die Identität des Gekreuzigten mit dem Auferstandenen voraussetzt, sind die nachösterlichen «Christusbegegnungen der Jünger keine obskuren, bedeutungslosen Visionen, sondern Zeugnis von dem zentralen Ereignis zwischen Himmel und Erde» (275). Es geht nicht um das «Wie» der «materiellen Identität des Erscheinenden mit dem Gekreuzigten» (283), wohl aber um deren fraglose Feststellung (Zeigen der Hände und Füße und bei Johannes der Seite). Balthasar hält es für bemerkenswert, dass die oft divergierenden Erzählungen von den Selbstbekundungen des Auferstandenen (vgl. 292ff) stets beides zugleich bezeugen: (a) Der sich zeigende Erlöser ist nicht der Zeit und dem Raum unterworfen; er kann sich zeigen oder auch entziehen. Und (b) er ist identisch mit dem Gekreuzigten. In allen Begegnungen ist der Erscheinende zugleich der Anredende. So wird deutlich, dass er keine Projektion ist. Die Angeredeten erkennen nicht nur ihn, sondern wissen sich auch umgekehrt erkannt und durchschaut. Balthasar spricht nicht nur im Blick auf die Bekehrung des Saulus zum Paulus von einer «die Herzen umkehrenden und überführenden Gewalt» (284). Aber diese «Gewalt» setzt die Freiheit ihrer Adressaten nicht außer Kraft. Die Auferstehung lässt sich weder historisch noch exegetisch «beweisen» (289). «Jesus «wird erkannt und ist doch nicht zu erkennen. Er ist anwesend im Gewähren seiner selbst und zugleich im Entzug.» (305). Von daher ist das Überzeugtsein der Zeugen ein Geschenk, das angenommen oder verweigert werden kann. Grundbedingung für das Überzeugtsein sind «die «erleuchteten Augen des Herzens» (Eph 1,18) [...], die allein die sich anbietende Gestalt der Offenbarung zu schauen» (290) vermögen. Gott wirkt keines der biblisch bezeugten Heilsereignisse ohne seine Adressaten. Der Auferstandene offenbart sich «nicht einfach ohne den Menschen, sowenig er die Passion sich ohne Mitwirkung des Menschen ereignen ließ» (307). Deshalb ist beides untrennbar: (a) die «Freiheit des Auferstandenen, sich zu geben, wann und wie er will»; und (b) die «Freilassung des Menschen (als Aspekt der Ostergnade), zu reagieren, wie er will» (309).

## 6. Das Wesen des Christentums: Kirche aus dem Kreuz

Wo der Auferstandene erscheint, geschieht nicht nur Offenbarung, sondern auch Sendung (287.311). Die Sendungen des Auferstandenen sind kirchengründend. Sie betreffen zuerst und vorrangig die Träger des apostolischen Amtes (312), das Christus auch dann noch vergegenwärtigt, wenn seine



Träger die Kenosis des Erlösers existenziell in deren Gegenteil verkehren. Balthasar unterscheidet die petrinische (objektive) von der marianischen (subjektiven) Einbeziehung der von Christus Beschenkten in dessen Stellvertretung (313). Der objektiven Christusrepräsentation des Amtsträgers sollte die existenzielle Inklusion in die Kenosis des Gekreuzigten entsprechen. Doch oft, so beklagt er, tut sich ein Graben auf zwischen Amt und Person; und dann sind es nicht selten die «nicht-beamteteten» Laien, die durch ihre «für-leidend» gelebte Stellvertretung den Blutkreislauf des Leibes Christi, der Kirche, aufrechterhalten. An Johannes, dem Jünger, der seine amtliche Erwählung mit der paradigmatischen Liebe der Selbstlosigkeit paart (314), wird deutlich: Amtliche Stellvertretung, die nicht subjektiv gedeckt ist, zeigt das hässliche Gesicht eines Erwählten, der das Gegenteil von dem lebt, was er «in persona Christi» und als Repräsentant der Kirche objektiv vollzieht. Wenn der Nachfolger Petri «Diener der Diener Gottes» genannt wird, ist zumindest verbal deutlich, dass die «höhere» Berufung nicht der Auszeichnung des Berufenen, sondern seiner radikaleren Enteignung in eine quantitativ und qualitativ umfassendere Stellvertretung dient (315f).

Die Zeit der Kirche setzt das «Schon» der Befreiung von der Scheol voraus, ist aber deshalb nicht der Geschichte entrückt. Denn die Kirche besteht aus Menschen, die trotz ihrer Taufe angefochten bleiben und Christus nur dann treu sind, wenn sie das Kreuz seiner verwundeten (kenotischen) Liebe tragen helfen. Der trinitarische Gott erzwingt nichts; er hat dem Menschen wirkliche Freiheit geschenkt; deshalb lässt er sich von den Konsequenzen seines Geschenkes wirklich und nicht nur zum Schein betreffen – so unbedingt, dass das Drama der Weltgeschichte offen bleibt. Unter dieser Voraussetzung benennt Balthasar zwei Fehlformen der Eschatologie: die *Entzeitlichung* und die *Verzeitlichung*.

In Barths Theologie ist der Auferstandene kein Ereignis der Vergangenheit, aber auch kein Ereignis der Zukunft, sondern Gottes Wort, das jeden Einzelnen auf je eigene Weise in die Entscheidung ruft. So wird das Christentum gleichsam entzeitlicht, weil auf der Nadelspitze des Augenblicks angesiedelt. Entsprechend unterscheidet Rudolf Bultmann zwischen *Geschichtlichkeit* und *historischer Faktizität*. Während Jesus Christus als historisches Faktum Vergangenheit ist, bedeutet die Geschichtlichkeit des Christusereignisses ein Geschehen an mir selbst. Bultmann will das Ereignis «Jesus Christus» aus der Gefangenschaft des bloß Gewesenen befreien, damit der Erlöser zum Existenzial des einzelnen Glaubenden werden kann. Erst wo die Auferstehung Christi als Kerygma präsentisch wird, ist sie aus Bultmanns Sicht kein bloßes Ereignis der Vergangenheit, sondern wirkmächtige Veränderung der eigenen Existenz. Balthasar anerkennt den sittlichen Ernst des von Bultmann vertretenen Existenzialismus (vgl. 279), kritisiert aber auch, dass ein vom geschichtlichen Jesus abstrahiertes Kerygma

der subjektivistischen Willkür seiner Adressaten ausgeliefert ist. Denn innerhalb der entzeitlichten Eschatologie Bultmanns entscheidet letztlich jeder Einzelne, was das ihn ergreifende Kerygma konkret fordert oder bedeutet. So aber wird Barths Grundanliegen, der Gehorsam gegenüber dem Ereignis «Wort Gottes», in sein Gegenteil verkehrt<sup>4</sup>.

Hellsichtig erkennt Balthasar den dialektischen Zusammenhang zwischen entzeitlichter und verzeitlichter Eschatologie. Mit dem letzteren Begriff bezeichnet er Gerhard Kochs Theologumenon von der «Auferstehung des Erlösers in die Geschichte hinein» (vgl. 279–281.290f.296–298) und Jürgen Moltmanns Plädoyer für die Identität der immanenten mit der ökonomischen Trinität (vgl. 311.318)<sup>5</sup>. Moltmann zumindest sieht im Christusgeschehen die Offenbarung eines Gottes, der sich selbst so für den Menschen einsetzt, dass er erst dann er selbst (mit sich identisch) ist, wenn jedes seiner Geschöpfe seinem Willen entspricht. Gewiss, er unterscheidet in Absetzung von Hegel und Marx zwischen «futurum» und «adventus»: Im Marxismus schafft der sich selbst entfremdete Mensch mittels revolutionärer Praxis die eigene Zukunft; Moltmann hingegen erklärt die Auferweckung Jesu als «adventliche» Macht, die eine Zukunftsdynamik von Materie und Geschichte (futurum) erst ermöglicht. Dennoch kann man mit Balthasar fragen, ob er nicht doch eine innergeschichtliche Utopie mit dem von Gott erhofften Heil identifiziert.

Die Alternative ist klar: Das Ereignis des *Triduum Mortis* begründet kein Christentum, das von der Geschichte nicht mehr berührt wird (entzeitlichte Eschatologie); aber auch kein Christentum, das die Welt noch erlösen muss (verzeitlichte Eschatologie). Christus hat den Nexus zwischen dem physischen Tod und dem Tod der Trennung von Gott (Scheol) für alle Menschen aller Zeiten und also ein für alle Mal gesprengt, damit aber den Ausgang der Geschichte nicht vorweggenommen oder vorausbestimmt. Christus ist nicht nur die Befreiung aus der Scheol, sondern auch der Weg zum Vater; letzteres aber nur für jeden, der freiwillig «Ja» sagt. Die Hölle der Ablehnung des Christusgeschenkes bleibt möglich. Balthasar will sich zwar von niemandem in der Hoffnung auf universale (auch den letzten Verweigerer einholenden) Erlösung übertreffen lassen. Er sagt ausdrücklich, dass das Verbleiben auch nur eines einzigen Menschen im Zustand der Verweigerung (Hölle) eine ungeheure Tragödie nicht nur für den Verweigerer, sondern auch für die *Communio Sanctorum* und besonders für Gott selbst wäre. Denn Gott ist in Christus bis in die Scheol der pervertierten Freiheit des Sünders herabgestiegen, um eben diese eschatologische Tragödie zu verhindern. Doch erzwingen kann Liebe nichts, nicht einmal die Liebe eines einzigen Menschen.

Der trinitarische Gott wartet auf das freie Ja jedes Einzelnen. Aber sein Warten ist nicht passiv; es trägt die Signatur der Kenosis bis zum Äußersten. Deshalb hat Balthasar seine «Theologie der drei Tage» durch Gestalten ver-



anschaulicht, die seine radikale Hoffnung auf das Leer-Lieben jeder Hölle teilen. In Dostojewskijs Romanen bedeutet das Wort «Hölle» nicht die Verlorenheit eines *anderen* Gliedes Christi, sondern die den nicht verlorenen Gliedern Christi auferlegte Liebe, sich auch für den letzten Verweigerer bis zum Letzten einsetzen zu müssen<sup>6</sup>. Ähnlich radikal wendet sich Léon Bloy gegen «die blöde Moral» eines Klerus, der auf gesicherten Pfründen den Opfern eines erbarmungslosen Kapitalismus Gottvertrauen predigt, statt sich selbst allen voran in die Armut zu werfen. Als Sekretär des 1855 konvertierten Dichters Jules Barbey d'Aureville findet er zum Glauben an die Gemeinschaft der Heiligen, an den unsichtbaren Zusammenhang zwischen Erlösung und Leiden, zwischen dem Leiden Christi und dem unschuldigen Leiden unzähliger Heiliger, zwischen der Schuld des Einen und der gekreuzigten Liebe des Anderen. Charles Péguy, dem Balthasar die m. E. schönste Darstellung seines «Fächers der laikalen Stile» des Christseins gewidmet hat<sup>7</sup>, tritt als junger Mensch aus der Kirche aus, weil er die Lehre von einem Himmel der Glücklichen, der über der Hölle der Unglücklichen errichtet ist, für einen bourgeoisen Aberwitz hält. Er wird Kommunist, weil er nicht glücklich sein will, solange auch nur einer seiner Brüder oder Schwestern unglücklich ist. Aber je mehr er erkennt, dass eine verordnete Gerechtigkeit die Liebe zerstört, desto tiefer erkennt er das Wesen der christlichen Hoffnung als Stellvertretung; erkennt er eine Hoffnung, die den Anderen niemals aufgibt, weil sie nie «mit ihm fertig» ist. Als Sozialist schreibt Péguy ein erstes Werk mit dem Titel «Jeanne d'Arc»; nach seiner Rückkehr in die katholische Kirche ein zweites mit dem Titel «Mystère de Jeanne d'Arc». Balthasar gestaltet seinen Kommentar dazu in Anlehnung an die eigene «Theologie der drei Tage»; er schreibt: «Die sozialistische Jeanne erträgt es nicht, dass ihre Brüder «verlorengehen», «sich verdammen»; sie kann ihre irdische Aktion nur antreten, wenn sie sich zuvor für sie hingeweiht hat bis zur Kommunion mit ihrer Verlorenheit. Diese wird ihr, als Preis für die vollbrachte Aktion, am Ende zuteil, da sie, aus der kirchlichen Kommunion der Heiligen ausgestoßen und den Flammen der Hölle in der Nacht der Seele, in der Überzeugung von ihrer eigenen Verlorenheit, überliefert, den Tod für die Brüder stirbt. Die christliche Jeanne des «Mystère» wird nur in ihrem ersten Entschluss gezeigt, im Entschluss, sich christlich mit dem Verlorengehen ihrer Brüder nicht abzufinden. Sie weiß im Gebet, dass sie gegen Gott revoltiert. Aber ohne diese Revolte, sagt sie, wird selbst ihre Messe, ihre Kommunion, «wurmstichig und hohl». Kein Hinweis auf «Ergebung in den Willen Gottes» [...] kann sie stillen. Nur eine letzte Gewissheit rettet sie aus dieser furchtbaren Not: die Gewissheit, in ihrer Revolte gegen die Verlorenheit unversehens auf eine innerste Stelle im Herzen Gottes gestoßen zu sein. Auch Gott ist nicht neutral. Auch Gott «findet sich nicht ab» mit dem Unbegreiflichen, Unerträglichen, Unmöglichen.»<sup>8</sup>

Balthasar unterscheidet die exklusive Stellvertretung des für alle Menschen in die Scheol Herabgestiegenen von der inklusiven Stellvertretung der so von ihm Beschenkten (220). Er spricht von der «Kirche aus dem Kreuz» (219); aber auch von der «mit Christus gekreuzigten Kirche» (221). Keiner kann das Geschenk Christi privatistisch für sich selbst empfangen; Christusgemeinschaft gibt es nur im Modus der Inklusion in sein Für-Leiden. Dabei geht es nicht um eine oberflächliche Solidarität, um psychologische Anempfindung oder bloße Nachahmung, sondern um die biblisch durchgängig bezeugte Tatsache, dass Christus jedes einzelnen Christen bedürfen will, um auch die Verhärtesten seiner Brüder und Schwestern zu retten. Die trinitarische, in der Kenosis des Karfreitags und Karsamstags offenbare Liebe degradiert ihre Adressaten nicht zu bloßen Empfängern, sondern will Mit-Liebende. «Christ werden heißt ins Kreuz kommen» (221), weil «nicht ich leide, sondern Christus in mir leidet, der sich aus mir ein Organ für *seine* Erlösung geschaffen hat» (221). Diesen Sachverhalt der Inklusion der Christen in den stellvertretenden Gang des Erlösers zum Kreuz und zu den Toten meint Paulus, wenn er seine eigene Sendung mit den Worten beschreibt: «Ich erstatte ergänzend für den Leib Christi, die Kirche, an meinem Fleische, was von den Bedrängnissen Christi noch aussteht» (Kol 1,24). Dieses Wort, so betont Balthasar, darf nicht additiv verstanden werden. Die inklusive Stellvertretung der Christen setzt die exklusive Stellvertretung des Hingangs Jesu an das Kreuz und zu den Toten als Bedingung ihrer eigenen Möglichkeiten voraus. Aber unter dieser Voraussetzung gilt dann auch, dass der Christ durch, mit und in Christus Berge versetzen und Höllen aufbrechen kann. Balthasar unterstreicht die Unterschiedlichkeit der Gestalten inklusiver Stellvertretung. Da ist «die Verheißung an Petrus, mitgekreuzigt zu werden (Joh 21,19); oder «die Johannes und Maria gegebene Gnade, unter dem Kreuz zu stehen»; oder bei Paulus «die Predigt mit der ganzen Existenz» (222). Und relativ selten, aber alle Jahrhunderte des Christentums begleitend, gibt es auch Sendungen, die teilhaben lassen an der Erfahrung des Karsamstags. Balthasar nennt «Angela von Foligno, Mechthild von Magdeburg, Seuse und Tauler, Margarete Ebner, Caterina von Siena, Hilton, Marie des Vallées, Magdalena von Pazzi, Rosa von Lima» (180f). Und er fährt fort: «Ignatius hat in Manresa Ähnliches erfahren, der junge Franz von Sales hielt sich für verdammt und gab Gott eine schriftliche Erklärung ab, ihm auch in der Hölle dienen zu wollen. Luther kann hier nicht unerwähnt bleiben: Surin hat die mystische Nacht als Hölle mit all ihren Strafen geschildert. Die große Therese kann gelegentlich solche Höllenqualen streifen, Johannes vom Kreuz beschreibt sie ausführlich. Die kleine Therese spricht von einem unterirdischen Gang, in dem sie, ohne zu wissen, wohin sie geht und wie lange sie dort auszuharren habe, dahinschreitet.» (181). Balthasar hat wiederholt bekundet, dass er seine Theologie der drei Tage vor allem den Erfahrungen



Adrienne von Speys verdanke. Über sie schreibt er: «Sie war Konvertitin, Ärztin, geistig kerngesund, aber von einem tollkühnen Mut beseelt, für Gott und sein Werk in der Welt alles, was sie besaß und was man aus ihr herausholen konnte, hinzugeben. Und Gott hat sie in einem furchtbaren Ernst wörtlich verstanden. Sie wurde eingeweiht in alle leiblichen und seelischen Schmerzen des Kreuzes, in die letzteren vor allem, die so schrecklich sind, dass man gern die äußersten körperlichen Schmerzen ertrüge, wenn einem nur die unerträgliche Gottverlassenheit genommen würde. Dieser Frau wurden immer wieder die Nöte der Kirche und der Welt gezeigt, abständige, laue Priester, unzureichende, verlogene Beichten, Verdunkelungen des Glaubens Unzähliger, und dieser Anblick entflamnte sie so sehr, dass sie sich bedingungslos zu allem anbot, was erfordert wäre, um zu helfen. Dann wurde sie in den geistigen Abgrund gestürzt, in das «Loch», wie sie es nannte, oft tage- und nächte-, oft auch wochenlang.»<sup>9</sup> Im Herbst 1946 empfing Adrienne die Sterbesakramente; aber der ihr als gewiss vorausgesagte Tod trat nicht ein; statt dessen fühlte sie sich an der Grenze des Lebens aufgefordert, fortan nicht mehr in der eigenen, sondern in einer fremden Sendung zu leben. Was damit gemeint ist, schildern die von Balthasar herausgegebenen «Erfahrungsprotokolle» mit dem Titel «Auftragshöllen». Sie sieht die Sünder und die Sünden, für die sie stellvertretend leidet. Sie beichtet stellvertretend die Sünden anderer und trägt damit deren Last<sup>10</sup>. Sie spricht von einer ständigen «Beichthaltung» als Voraussetzung für das Einssein der eigenen Stellvertretung mit der Christi. Der theologische Kern ihrer Erfahrungen liegt im Geheimnis der Gemeinschaft der Heiligen. Adrienne weiß, dass ihr etwas gezeigt wird, was andere nicht sehen; aber die Stellvertretung selbst ist für sie etwas im wahrsten Sinne des Wortes Alltägliches, ist für sie Wesen und Mitte jeder kirchlichen Sendung, ist die jedem Menschen auf seine Weise gegebene Möglichkeit, «den Herrn im eigenen Leib zu empfangen, ihm unsern Leib als Leib anzubieten, in unserem Leib das Leibsein des Sohnes [...] fortzuführen»<sup>11</sup>. In ihrem selbstverfassten Gebet um den rechten Gebrauch der Krankheit bittet Adrienne: «Herr, segne die Kranken. [...] Segne sie nicht bloß, damit sie auszuhalten vermögen, segne sie auch, damit sie lernen für Dich zu ertragen und im Leiden eine Gnade zu sehen. Zeige ihnen, dass jedes Leiden durch Dein Leiden am Kreuz einen Sinn erhalten hat, einen Sinn, der durch den Vater in den Sinn des eigenen Leidens aufgenommen und für die Erlösung der Welt dienstbar gemacht wird. Zeige ihnen, dass, wenn sie in Deinem Namen zu leiden gewillt sind, Schmerz und Krankheit fruchtbar werden, dass Du sie brauchen kannst, um ändern zu helfen, ändern ihre Lasten zu erleichtern, um Wege gangbar zu machen, die sonst unbetretbar wären.»<sup>12</sup>

Balthasar verwirft jede masochistische Verherrlichung des Leidens. Aber er ist auch überzeugt, dass die Liebe, die in Christus bis in die Verlorenheit

des Anderen gegangen ist, das Antlitz des Kreuzes trägt. Wer diese Liebe glaubt, erfährt den Tod nicht mehr als Trennung von Gott, sondern als Zugang zum Vater; erfährt aber auch, dass dem Christen auf Grund seiner Inklusion in die Stellvertretung des Erlösers «ein härteres Kreuz» auferlegt wird als dem sogenannten «natürlichen Menschen» (318). Es gibt kein Christsein ohne das Tragen der Last des Anderen. Deshalb beschließt (319) Balthasar seine «Theologie der drei Tage» mit dem Paulus-Zitat: «Keiner von uns lebt für sich selbst, und keiner stirbt für sich selbst. Leben wir, dann leben wir dem Herrn. Sterben wir, dann sterben wir dem Herrn. Ob wir leben oder sterben, wir sind des Herrn. Denn dazu ist Christus gestorben und wiederaufgelebt, um über die Toten wie über die Lebenden als der Herr zu walten» (Röm 14,7-9).

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Die Seitenangaben der folgenden Relecture beziehen sich ausnahmslos auf: H. U. v. BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, in: *Mysterium Salutis*, Bd. III/2, hg. v. J. Feiner u. M. Löhrer, Einsiedeln 1969, 133-319.

<sup>2</sup> Vgl. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. II, Göttingen 1991, 365-440.

<sup>3</sup> Entnommen aus: K. MÜLLER, *Gott am Rande*, Regensburg 1999, 184.

<sup>4</sup> Balthasar bezieht sich besonders auf: R. BULTMANN, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958; DERS., *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 1961.

<sup>5</sup> Balthasar bezieht sich auf Gerhard KOCHS Hauptwerk: *Die Auferstehung Jesu Christi* (BHT 27), Tübingen 1927; und auf die beiden frühen Aufsätze von Jürgen MOLTSMANN mit den Titeln «Revolution der Freiheit» und «Das Ende der Geschichte» in dem Sammelband: *Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze*, München/Mainz 1968, 189-211. 232-250.

<sup>6</sup> Vgl. H. U. v. BALTHASAR, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien/München 1956, 186.

<sup>7</sup> Vgl. DERS., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. II/2. Fächer der Stile. Laikale Stile, Einsiedeln 1984, 769-880.

<sup>8</sup> DERS., *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien/München 1956, 198f.

<sup>9</sup> DERS., *Stellvertretung: Schlüsselwort christlichen Lebens*, hg. vom Informationszentrum «Berufe der Kirche», Freiburg 1976, 3f.

<sup>10</sup> Vgl. A. v. SPEYR, *Kreuz und Hölle*, Bd. I. Die Passionen, Einsiedeln 1966; Bd. II. *Auftragshöllen*, Einsiedeln 1972.

<sup>11</sup> B. ALBRECHT, *Eine Theologie des Katholischen. Einführung in das Werk Adrienne von Speyr*, Bd. I. Durchblick in Texten, Einsiedeln 1972, 232.

<sup>12</sup> A. v. SPEYR, *Gebete*, in: H. U. v. BALTHASAR, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Einsiedeln 1968, 175-220; 190.



THOMAS SÖDING · BOCHUM

## DER WEG DES LEBENS

*Die Passion und Auferstehung Jesu nach Johannes*

### 1. Der Weg durch die Nacht

Peter Handke beschreibt in seinem «Märchen aus den neuen Zeiten» mit dem Titel «Mein Jahr in der Niemandsbucht» ein Fresko aus dem 14. Jahrhundert in der Kirche Nikolaos Orphanos von Thessaloniki: «Es zeigte nicht die übliche Auferstehung des Gottessohns, sondern einen der Augenblicke danach. Es ist das eine Szene, wie ich sie, dabei von klein auf mit jeder Station des Evangeliums bildvertraut, noch nie gesehen habe. Weder schwebt der Gottessohn, von den Toten erweckt, da aus dem offenen Grab, noch begegnet er, eine der üblichen Fortsetzungsszenen, da den von dort wegelaufenen Leichensalbfrauen. Der Maler zeigt eine Episode dazwischen. Der spürbar gerade Auferstandene ist für sich allein und geht so, in dem wallenden weißen Leichentuch, durch eine unbevölkerte Landschaft, vor dunklen Erdhügeln mit vereinzelt Bäumen, unter einem tiefdunkelblauen, in meiner Erinnerung weltraumschwarzen Himmel. Es wird, ausgenommen die beim Gehen erhobenen Segensfinger, keine Handlung dargestellt als dieses Wehen und dieses zügige Ausschreiten in der sonst menschenleeren Frühe, dabei die Augen wie auch die Achseln des von den Toten Zurückgekehrten empfänglich und durchlässig für alles Licht und alle Morgenluft der Welt. Wer hat schon solch einen Auferstandenen erfahren? Und mein Ich-Erzähler denkt: «Das ist das Bild, mit dem die Welt neu anfangen wird» (Frankfurt 1996, 681f.).

Der herrschende Eindruck ist der einer starken, freien Bewegung. Der Auferstandene macht seinen Weg. Es ist ein Weg, den er alleine gehen muss, weil nur er selbst ihn gehen kann. Es ist ein Weg, der Segen verbreitet, weil es der Auferstandene ist, der ihn geht. Es ist ein Weg, der Licht ins Dunkel bringt, Leben in den Tod, Gott in die Welt. Wer «solch einen Auferstandenen erfahren» hat, hat den Weg des Lebens gefunden.

THOMAS SÖDING, geb. 1956, Professor für Neues Testament an der Ruhr-Universität Bochum seit 2008, Mitglied der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und verschiedener kirchlicher Gremien, darunter der Internationalen Theologenkommission, Forschungsschwerpunkte: Evangelien, Paulus, Ökumene.

«Solch einen Auferstandenen» haben die erfahren, denen sich das Johannesevangelium verdankt. «Solch einen Auferstandenen» können und sollen die erfahren, die das Johannesevangelium lesen (Joh 20,30s.). Zwar ist das Osterbild apokryph; der Schriftsteller selbst weiß, dass es etwas «dazwischen» darstellt – eine Episode, die von den Ostergeschichten voraussetzt, aber nicht erzählt wird. Besonders nahe liegt das Johannesevangelium, das Handke besonders schätzt. Denn bei Johannes spielen die Osterszenen zwischen Nähe und Distanz, zwischen Zuwendung und Abwendung, zwischen Gehen und Bleiben und Wiederkommen; sie sind mit Petrus und dem Lieblingsjünger, mit Maria Magdalena verknüpft – und über den «ungläubigen Thomas» mit allen, die «nicht sehen und doch glauben» sollen (Joh 20,29).

Es ist kein Osterspaziergang, der in Szene gesetzt wird, sondern ein Weg, «mit dem die Welt neu anfangen wird». Es ist die gesamte Bewegung des Lebens und des Sterbens Jesu, die «dieses Wehen und dieses zügige Ausschreiten» aufnimmt und aufhebt. Anders als der Täufer, der am Jordan feste Plätze sucht, damit die Leute zu ihm kommen, ist Jesus zeit seines Lebens unterwegs: um die Menschen anzusprechen, die Gott immer schon im Sinn hat. Im Vierten Evangelium ist Jesus noch mehr als bei den Synoptikern auf Wanderschaft: Ständig pendelt er zwischen Galiläa und Jerusalem; sogar auf das Gebiet der Samariter wagt er sich vor, um vom Jakobsbrunnen aus die Saat des Wortes Gottes zu säen (Joh 4,1–42). Der Kreuzweg ist die Konsequenz. Vom Einzug in Jerusalem an weist alles nach Golgatha, weil der «Friedenskönig» in Jerusalem einzieht, den Sacharja (Sach 9,9) als den Durchbohrten geschaut hat (Sach 12,10 – Joh 19,37). Der Evangelist notiert (Joh 12,16), Jesu Jünger hätten das im Augenblick des Geschehens noch gar nicht verstanden, sondern erst nach Ostern.

Ostern aber bringt keinen Stillstand, sondern neue Bewegung. «Gehen» und «Kommen» sind Hauptverben der johanneischen Jesusgeschichte, auch des Passion- und Osterevangeliums. Das theologische Leitbild, das im Vierten Evangelium Leben, Tod und Auferstehung Jesu verbindet, ist der Weg: der Weg, den Jesus geht; der Weg, den Jesus bahnt; der Weg, den Jesus verkörpert: «Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben» – wer dieses Ich-bin-Wort (Joh 14,6) in eine pittoreske Szene umsetzen wollte, könnte es kaum besser als der Maler tun, dessen Fresko Handke beschreibt. Und wer dem Bild eine Unterschrift geben wollte, könnte kaum eine bessere als dieses Wort finden, das Jesus nach der Fußwaschung und vor seiner Verhaftung zu den Jüngern sagt.

## 2. Der Übergang

Die Passionsgeschichte leitet Johannes mit feierlicher Umständlichkeit ein, um das johanneische Verständnis des Paschafestes zu begründen: «Vor dem



Paschafest aber wusste Jesus, dass seine Stunde gekommen war, um hinüberzugehen aus dieser Welt zum Vater; und da er die Seinen liebte, die in der Welt waren, liebte er sie bis ans Ende» (Joh 13,1). Vorher war dreimal davon die Rede, dass Jesu Stunde noch nicht gekommen sei (Joh 2,4; 7,30; 8,20). Jetzt ist sie da. Es ist die Stunde des Überganges. In seiner letzten öffentlichen Rede hatte Jesus sie sowohl mit seinem kommenden Tod (Joh 12,27) als auch mit der kommenden Verherrlichung des Menschensohnes verbunden (Joh 12,23). Bei Johannes gehört beides untrennbar zusammen: Der Kreuzestod, die tiefste Erniedrigung Jesu, ist auch schon seine Erhöhung, weil sich im Sterben das Leben Jesu vollendet (Joh 19,30), das Hingabe ist (Joh 6,51). Umgekehrt wird durch die Auferstehung Jesu seine Passion nicht Vergangenheit, sondern bleibende Gegenwart; denn der Auferstandene trägt noch die Wundmale (Joh 20,20) und ist sogar bereit, sich von Thomas an diesen seinen empfindlichsten Stellen berühren zu lassen (Joh 20,24-29).

Wie Kreuz und Auferstehung bei Johannes zusammenhängen, macht die Rede vom Weg Jesu deutlich, und zwar durch den Rekurs auf das Paschafest. Johannes stellt die Passions- und Auferstehungsgeschichte Jesu in den Zusammenhang der Geschichte Israels. An jedem Gründonnerstag wird der Zusammenhang, den Johannes gesehen hat, nachvollzogen, wenn zuerst Ex 12 gelesen wird, die Erzählung vom Paschafest beim Auszug Israels aus Ägypten, und dann, nach dem neutestamentlichen Bericht von der Einsetzung der Eucharistie durch Jesus nach 1Kor 11,22-26, die johanneische Erzählung von der Fußwaschung «nach dem Mahl» (Joh 13,3), die mit der bedeutenden Zeitansage des nahenden Paschafestes beginnt.

Für Johannes hat die Paschafeier größte Bedeutung für die Theologie des Todes und der Auferstehung, aber auch schon des Lebens Jesu. Der Evangelist erzählt, dass Jesus zweimal zum Paschafest nach Jerusalem gepilgert sei: zu Beginn (Joh 2,13) und am Ende seines öffentlichen Wirkens (Joh 11,55). Am «Rüsttag» wird er «zur sechsten Stunde» verurteilt (Joh 19,14), wenn im Tempel die Paschalämmer geschlachtet werden. Da er am Kreuz hängt und schon gestorben ist, werden ihm nach Joh 19,33 die Beine nicht zerschlagen, womit sich erfüllt habe (Joh 19,36), was Vorschrift für das Paschalamm ist (Ex 12,46). Das Blut, das die Israeliten in Ägypten beim Exodus an die Türen streichen sollten, konnte die jüdischen Mahlgemeinschaften vor der Macht des Todes schützen, die aber auf die Ägypter abgelenkt werden musste, um das Gottesvolk zu befreien.

Das Blut, das Jesus, das unschuldige Operlamm, vergossen hat, schützt gleichfalls vor dem Tode; es bringt gleichfalls die Gemeinschaft derer zusammen, die Mahl halten, weil sie vom Tode befreit sind und aufbrechen in das Reich der Freiheit. Aber weil jetzt das Lamm Gottes der Sohn Gottes ist, geschieht die endgültige Befreiung nicht dadurch, dass andere sterben müssen, sondern dass Jesus selbst stirbt: für andere. Für wen er sein Leben

gibt, prophezeit zu einem guten Teil wider Willen der Hohepriester, da er vor dem Paschafest den Todesbeschluss des Hohen Rates herbeiführt: «für das Volk» Israel (Joh 11,50f.); der Evangelist fügt kommentierend hinzu: «..., doch nicht allein für das Volk, sondern damit er die zerstreuten Kinder Gottes zusammenführe in eins» (Joh 11,52). Damit ist das Bild des Guten Hirten Jesus aufgegriffen, der sein Leben für die Schafe einsetzt, und zwar nicht nur für die aus dem eigenen Stall des Volkes Israel, sondern auch die anderen Schafe, die aus einem anderen Stall stammen (Joh 10,16).

Auf diesen Wandel ist das Wegmotiv abgestimmt. Augustinus hat, die Vulgata vor Augen, in seinem Johanneskommentar formuliert: «Ecce Pascha, ecce transitus» (In Joh. LV 1 CC 464). Das kann man so schnell auf der Basis der Biblia Graeca nicht sagen; dennoch ist etwas in der Tiefe des Textes aufgespürt. Der Würgeengel Gottes zieht in der Paschanacht durch Ägypten, um die Erstgeborenen zu töten, und geht an den Häusern der Israeliten vorüber. Jesus hingegen weiß, dass er an seinem Paschafest, das drei Tage währen wird, «hinübergehen» wird: Er verbreitet nicht den Tod um sich, um das Leben zu bringen, sondern geht in den Tod hinein und durch ihn hindurch; er geht aus der Welt hinüber zu Gott, um zu vollenden, was er begonnen hat: der Welt Gott zu bringen. Deshalb hat der Täufer verkündet: «Seht das Lamm Gottes, das hinwegträgt die Sünde der Welt» (Joh 1,29; vgl. 1,34). Das alttestamentliche Paschalamm trägt nichts fort – wohl aber der leidende Gerechte, der die Sünde aus der Welt schafft, weil er sie als Unschuldslamm auf sich nimmt (Jes 53,4.8.12). Das Paschalamm ist der Gottesknecht; das Paschaopfer ist sein Kreuzweg; auf diesem Weg wird den Vielen das Heil gebracht.

### 3. *Der wahre Weg*

Im Abendmahlssaal offenbart Jesus sich den Seinen als «der Weg und die Wahrheit und das Leben» (Joh 14,6). Dieses Ich-bin-Wort ist keine Behauptung, sondern ein Zeugnis; denn Jesus redet nicht nur vom Weg, sondern geht ihn, auch wenn er nach Golgatha führt. Es ist für Jesus der wahre Weg, weil er zu Gott führt; er ist der Weg des Lebens, weil die Begegnung mit Gott die sterblichen Menschen nicht im Abgrund des Todes belässt, sondern auf den Gipfel himmlischen Glücks führt.

Das Wort zeichnet sich durch eine skandalöse Eindeutigkeit aus: nicht *ein*, sondern *der* Weg; nicht *eine*, sondern *die* Wahrheit; nicht *ein*, sondern *das* Leben. Es ist deshalb kein Wunder, dass Jesu Wort den Protest derer auslöst, die den Verdacht dogmatischer Intoleranz hegen und – wie auch schon in der Antike weit verbreitet – die Hoffnung nicht auf Unbedingtheit, sondern auf kalkulierbare Bedingungen, nicht auf Absolutheit, sondern auf Relativität, nicht auf den bestimmten Singular, sondern den unbe-



stimmten Plural setzen, der Wahlfreiheit garantiere. Hans Blumenberg hat in Auseinandersetzung mit Joh 14,6 seine These entwickelt, die «Legitimität der Neuzeit» (Frankfurt 1966) hänge an der Abkehr vom Dogma. Peter Sloterdijk hat analysiert, wie ambivalent «Gottes Eifer» ist (Frankfurt 2007), Jan Assmann, wie die Intoleranz zur Versuchung der «mosaischen Unterscheidung» (München – Wien 2003) zwischen Wahr und Falsch in Fragen der Religion geworden ist. All diese Kritiker haben im Ansatz verstanden, dass Jesus einen ungeheuren Anspruch erhebt. Desto wichtiger ist es, sich mit der Kritik konstruktiv auseinanderzusetzen. Wenn es nicht gelingt, den Absolutheitsanspruch, der aus Joh 14,6 spricht, so zu interpretieren, dass er den Religionsfrieden fördert und die Freiheit beflügelt, ist er moralisch diskreditiert.

Das Wort ist nach Johannes in einer bestimmten Situation gesprochen. Jesus reagiert auf die Erschütterung seiner Jünger angesichts dessen, was auf Jesus und auf sie zukommt. Nach den Synoptikern werden sie nicht mit der Tatsache des Todes Jesu fertig, so wie die Emmaus-Jünger, die dem unbekannten Dritten traurig ihr Herz ausschütten: «Wir hatten gehofft, dass er es sei, der Israel erlösen werde» (Lk 24,21). Dass Petrus Jesus verleugnen wird (Joh 18,12–27), spiegelt auch bei Johannes die Skandalosität, die Unbegreiflichkeit, das Verstörende des Todes Jesu wider (Joh 13,36ff.). Die Verleugnung hat, der Fußwaschungsszene zufolge, ihren tiefsten Grund darin, dass Petrus seinen Herrn nicht als seinen Sklaven sehen will – weil er nicht versteht, dass er die Lebenshingabe Jesu um seines eigenen Lebens willen nötig hat, und nicht wahrhaben will, dass Jesus den Weg gehen muss, den Gott ihn gesandt hat. Das führt zu der grotesken Situation, dass Petrus sich bereit erklärt, für Jesus zu sterben, während sein ganzes Leben davon abhängt, dass der Gottessohn sich mit seinem Leben für ihn einsetzt (Joh 13,33–36).

Die fürchterliche Angst der Jünger, die Jesus nach der Abschiedsrede mit seinem ersten Wort anspricht (Joh 14,1: «Euer Herz sei nicht erschüttert»), ist aber nicht nur das Grauen vor dem Tode Jesu, sondern auch der entsetzliche Verdacht, Jesus würde sie durch seine Auferstehung endgültig im Stich lassen. «Wir wissen nicht, wohin du gehst», bekennt Thomas, «wie sollen wir den Weg kennen?» (Joh 14,5). Der Verdacht der Jünger knüpft genau dort an, wo Jesus nach Johannes den Grundzug des Paschageschehens sieht: im Hinübergehen «aus dieser Welt zum Vater» (Joh 13,1). Ist es nicht so, dass Jesus sich am Ende persönlich durch den Tod hindurch zu Gott, seinem Vater, rettet und die Seinen allein in der Welt zurücklässt? Wäre es so, wären sie nicht nur in ihren messianischen Erwartungen enttäuscht, sondern auch in ihrem Vertrauen zu Jesus; sie hätten nie mehr die Chance einer besseren Einsicht, eines zweiten Anfangs. Jesus selbst hätte sie verraten; Gott hätte mit ihnen ein grausames Spiel getrieben.

Wenn aber diese Frage aufgeworfen wird, zeigt sich, dass alles auf dem Spiel steht: nicht nur das Ärgernis des Kreuzes, sondern auch der Aufer-

stehung, nicht nur das Leben des Erlösers, sondern auch das Leben derer, die es ganz an Jesus gehängt haben, und nicht nur die Gottesbilder seiner Jünger, sondern auch das Gottesbild, das Jesus in eigener Person ihnen vor Augen führt.

Die halb ausgesprochene, halb unausgesprochene Frage seiner Jünger kann Jesus nicht bedingt, sondern nur unbedingt, nicht relativ, sondern nur absolut, nicht in einem Plural von Möglichkeiten, sondern nur in der Eindeutigkeit einer unbedingten Zusage beantworten. Denn es ist eine Frage auf Leben und Tod. Wenn es auf sie eine Antwort gibt, dann weder in einem Sowohl – Als auch noch in einem Einerseits – Andererseits, sondern nur in einem Entweder – Oder. Um aus einer letzten Ambivalenz herauszukommen, offenbart Jesus sich als *der Weg, die Wahrheit, das Leben*. Damit führt er den Glauben seiner Jünger aus dem Streit konkurrierender Religionen heraus und öffnet vom konkreten Monotheismus aus eine Perspektive, die aller Menschen Gottesverhältnis erhellt.

Der moderne Vorwurf des totalitären Denkens findet an Joh 14,6 keinen Anhaltspunkt, weil Jesus sich selbst als den zu Wort bringt, der die unbedingte Liebe Gottes verkündet und verkörpert. Das steht außer Konkurrenz. Auf dem einen Weg, den Jesus zu Gott bahnt, können unendlich viele Lebenswege verlaufen – aber nur, weil es *der Weg* ist. Mehr noch: Es ist der *Weg*. Weil Jesus seinem Jünger Thomas, der ihn nach dem Weg fragt, antwortet, markiert er in seinem klarsten Ich-bin-Wort nicht einfach einen festen Standpunkt, der sich von anderen Standpunkten abgrenzte, sondern eine Linie, die sie verbindet. Denn der Weg Jesu ist der Übergang vom Tod zum Leben, aus der Dunkelheit zum Licht, von der Erde in den Himmel. Das kann man gar nicht radikal genug denken.

#### 4. Der Kreuzweg

Der Weg, den Jesus nach Johannes am Paschafest geht, zeigt die Kontinuität zwischen der Präexistenz, der Inkarnation, der Sendung, dem Tod, der Auferstehung, der Erhöhung und der Parusie des Gottessohnes. Paulus betont den Bruch der Passion, die Torheit des Kreuzes und die geistgewirkte Neuschöpfung der Auferweckung, auch wenn bereits der Philipperhymnus die Erniedrigung dessen, der «in Gottes Gestalt war», als Grund seiner Erhöhung vorstellt (Phil 2,6–11). Johannes hingegen arbeitet mit dem Wegmotiv die Zielgerichtetheit der Heilssendung, die Konsistenz des Heilswillens, die Vollendung des Heilsplanes Gottes heraus. Dass er von einem *Weg* spricht, meint allerdings auch, dass ein Prozess abläuft und dass sich verschiedene Schritte unterscheiden lassen. Jesus ist auch nach Johannes bis in seiner Seele tiefsten Grund erschüttert (Joh 12,27) – allerdings nicht wie nach Markus aus Todesangst (Mk 14,34), sondern aus Anteilnahme am menschlichen Leid. Die Stationen seines Kreuzesweges nach Johannes sind nicht diejenigen, die sich später in der Frömmigkeitsgeschichte ausgebildet



haben; aber sie sind die Phasen einer Begegnung mit dem Tod, vor der Jesus nicht zurückschreckt.

Jesus geht den Weg, den er geführt wird; auch gebunden, verliert er seine Freiheit nicht. Johannes erzählt: «Er ging mit seinen Jüngern hinaus über den Bach Kidron, wo ein Garten war, in den er hineinging» (Joh 18,1). Mit diesem lange angekündigten Weg (Joh 14,31: «Steht auf, lasst uns von hier fortgehen») nehmen die Dinge ihren Lauf. «Judas nahm einen Trupp und Diener von den Hohenpriestern und Pharisäern und kam nach dort mit Fackeln und Laternen und Waffen» (Joh 18,3). «Jesus aber, der alles wusste, was auf ihn zukommen würde, ging hinaus und fragte: «Wen sucht ihr?»» (Joh 18,4). «Die Schar aber und der Oberst und die Diener der Juden nahmen Jesus mit und fesselten ihn und führten ihn zuerst zu Hannas» (Joh 18,12f.). «Danach sandte ihn Hannas gefesselt zum Hohenpriester Kaiaphas» (Joh 18,24). «Dann führten sie Jesus von Kaiaphas zum Prätorium» (Joh 18,28).

Von diesem Moment an führt Pilatus das Zepter – aber doch nur vordergründig. Denn hintergründig ist es Jesus, der die Szene beherrscht. Pilatus ist während des gesamten Prozesses in Bewegung: weil das Verhör drinnen stattfinden muss, die Juden aber draußen bleiben, um sich vor dem Paschafest nicht zu verunreinigen (Joh 18,28). Ein einziges Mal wird Jesus während des Prozesses von Pilatus nach draußen geführt. Es ist die Schlüsselszene der Johannespassion; «Siehe, ich bringe ihn euch hinaus, damit ihr erkennt, dass ich keine Schuld in ihm finde.» So kam Jesus hinaus, er trug die Dornenkrone und den Purpurmantel. Und Pilatus sagte ihnen: «Seht, der Mensch!» (Joh 19,4f.).

Danach wird Jesus ein weiteres Mal hinausgeführt, um in der Öffentlichkeit verurteilt zu werden. (Joh 19,13–16). Was folgt, ist die *Via dolorosa*. «Sie nahmen Jesus und führten ihn ab, und er trug selbst das Kreuz und ging hinaus an den Platz, der Schädelstätte genannt wird, auf hebräisch: Golgotha» (Joh 19,16f.). Die Dialektik von Passion und Aktion ist darin begründet, dass Jesus den Tod annimmt und das Kreuz dadurch von einem Zeichen des Todes zu einem Zeichen des Lebens verwandelt. Johannes hält diese Dialektik bis zum letzten Atemzug Jesu durch. Noch sein Sterben schildert der Evangelist als Entscheidung und Handlung Jesu: «Und er neigte das Haupt und übergab seinen Geist» (Joh 19,30). So vollendet sich die Inkarnation, die dazu dient, der Welt Kunde von Gott zu bringen heißt: von seiner Liebe (Joh 1,18).

Der theologische Realismus des Johannes, der inkarnatorisch begründet ist, umschließt aber auch noch den Leichnam Jesu, den Joseph von Arimathäa vom Kreuz abnimmt und zusammen mit Nikodemus, gesalbt und in Leinentücher gehüllt, in einem neuen Grab bestattet (Joh 19,38–34). Das ist, wie man so sagt, der letzte Weg Jesu: die kurze Strecke vom Kreuz ins Grab von Golgotha.

Die Karfreitagspassion endet mit dieser Szene – und mutet der Leser-gemeinde zu, nicht sofort zum Osterjubiläum zu springen, sondern den Kar-samstag zu schweigen, bis erst in der Morgenfrühe des dritten Tages das Alleluja gesungen wird. Die johanneische Theologie des Weges zeigt hier eine ihrer Stärken. So sehr sie einerseits die Kontinuität des göttlichen Heilswirkens und die Identität Jesu betont, so sehr lässt sie die Bedeutung jeder einzelnen Wegetappe ermessen. Keine einzige kann übersprungen werden, wenn der Zusammenhang vor Augen treten soll. Wer den Kreuzweg nicht mitgeht, kann auch nicht Ostern feiern; wer den Tod relativiert, kann auch nicht an die Auferstehung glauben; wer kein Blut sehen kann, muss auch dem Auferstandenen ausweichen, der die Wundmale trägt.

### 5. Die Osterwege

So bewegt wie die Johannespassion ist auch das Osterevangelium. Nur hat sich die Perspektive verschoben. In der Passionsgeschichte laufen die Wege der Jünger im Hintergrund, in der Ostergeschichte im Vordergrund. Denn in der Leidensgeschichte will Jesus seine Jünger auf dem Kreuzweg an sich binden – und weiß doch, dass er allein ihn gehen wird, weil nur er «hin-übergehen» kann «aus dieser Welt zum Vater» (Joh 13,1); in der Oster-geschichte hingegen will er seine Jünger aussenden (Joh 20,20ff.) – und weiß doch, dass sie nur dann Menschen erreichen werden, wenn er in ihrer Mitte steht, weil er wieder zu ihnen kommt (Joh 20,19). Gerade so hatte Jesus es zu Beginn seiner Abschiedsrede angekündigt: «Wenn ich gegangen bin, euch einen Platz zu bereiten, kehre ich wieder und nehme euch zu mir, damit, wo ich bin, auch ihr seid» (Joh 14,3f.).

Das Kommen und Gehen wird im Passions- und Osterevangelium an drei Hauptfiguren durchgespielt: an Petrus, am Lieblingsjünger und an Maria Magdalena. Petrus hatte sich zwar immerhin bis in den Hof des Hohenpriesters vorgewagt, hat dann aber nicht nur Jesus und sondern auch seine Jüngerschaft und sich selbst verleugnet (Joh 18,12–27). Maria Magda-lena aber und der Lieblingsjünger stehen unter dem Kreuz (Joh 19,25ff.); deshalb spielen sie auch andere Rollen im Osterevangelium.

Maria Magdalena ist die erste, die Initiative ergreift. Sie macht sich auf den Weg zum leeren Grab, um ihrer Trauer einen Ort zu geben, sie findet das Grab leer und läuft in der Sorge, der Leichnam sei fortgeschafft, zu Petrus und zum Lieblingsjünger (Joh 20,1f.), kehrt aber später wieder zurück und trifft Jesus, den sie zuerst für den Gärtner hält (Joh 20,11–18). Jesus seiner-seits ist in voller Bewegung: Seine Auferstehung ist noch nicht abgeschlossen, sondern im vollen Gange, da er Marias Tränen trocknen will. «Rühr mich nicht an! Denn noch bin ich nicht hinaufgegangen zu meinem Vater.» (Joh 20,17). Maria sieht also nicht eigentlich den Auferstandenen, sondern



den Auferstehenden. Johannes hat die Dimension des Weges konsequent auf die erzählte Christologie übertragen. Das Grab ist leer – aber der Platz zur Rechten Gottes noch nicht eingenommen; in dieser Zwischenzeit und diesem Zwischenraum muss Jesus auf Abstand halten, damit er definitiv fortgehen kann, um endgültig wiederzukommen. Marias Weg endet aber nicht am offenen Grab. Jesus macht sie zur *apostola apostolorum*, wie Augustinus und Thomas von Aquin sie genannt haben: «Geh zu meinen Brüdern und sag ihnen: Ich gehe hinauf zu meinem Vater und eurem Vater, zu meinem Gott und eurem Gott.» Maria kommt und verkündet den Jüngern: «Ich habe den Herrn gesehen, und dies hat er mir gesagt.» (Joh 20,17).

Das Wegmotiv, das Johannes auch auf die Auferstehung bezieht, verbindet Jesus mit den Seinen. Dass er *den* Weg geht, zeigt seine Göttlichkeit; dass er *den Weg* geht, seine Menschlichkeit. Weil sein Gott sein Vater ist und er aus Liebe zu ihm geht, können auch seine Jünger zu ihrem, das heißt: zu seinem Gott und Vater gelangen – und alle, die «durch ihr Wort» an ihn glauben (Joh 17,20).

Den Beginn dessen erzählt das johanneische Osterevangelium. Petrus und der Lieblingsjünger laufen auf die Nachricht Marias hin zum leeren Grab und überzeugen sich, dass der Leichnam fort ist (Joh 20,3-10); aber nur der Lieblingsjünger glaubt – und auch er braucht noch als Objekt die Reliquie des Leichentuches, weil auch er noch nicht aus der «Schrift erkannt» hatte, «dass er von den Toten auferstehen muss» (Joh 20,9).

Deshalb ist es nötig, dass Jesus die Erfüllung der Verheißung, er werde wiederkommen, vorwegnimmt. Die Jünger, die sich aus Furcht vor den Juden in einem Raum abgeschlossen haben, werden vom Auferstandenen besucht: «Jesus kam und stellte sich in ihre Mitte». Nur so kann er sie aussenden in die Welt, sein Werk fortzusetzen (20,19-23), damit auch die glauben, die ihn nicht mehr leibhaftig sehen können, weder als Irdischen noch als Auferstandenen.

Joh 21 führt zurück nach Galiläa, wo alles begann. Die Jünger, die Jesus zum reichen Fischfang ausfahren lässt, wissen sich gesandt, aus aller Welt Menschen für die Kirche zu gewinnen (Joh 21,1-14). Petrus, dem Jesus die Schuld seiner dreifachen Verleugnung vergibt, wird den Weg der Nachfolge Jesu bis ins Martyrium gehen (Joh 21,15-19). Der Lieblingsjünger hat die Aufgabe, bleibend Zeugnis von Jesus abzulegen (Joh 21,20-23).

Jesus ist – wie nach der synoptischen Verheißung – den Seinen nach Galiläa vorangegangen, ohne dass dieser Weg im Evangelium erzählt würde. Er selbst steht am Ufer (Joh 21,4) und hat ein Kohlenfeuer angezündet mit Fisch und Brot (Joh 21,9). Er sagt: «Kommt her und haltet Mahl!» (Joh 21,12). Aber da sie vor Ehrfurcht sich scheuen, ist es ein letztes Mal er, der sich bewegt: «Jesus kommt und nimmt das Brot und gibt es ihnen und dergleichen den Fisch» (Joh 21,13), so wie er zeit seines irdischen Wirkens das

Volk am See mit Brot und Fisch gespeist hatte (Joh 6,1-15). So bleibt er durch das Johannesevangelium im Gedächtnis: mit dem Fisch, der zu einem Ursymbol des Christusglaubens werden wird, und als das Brot des Lebens für den Weg des Lebens.



MICHAEL FIGURA · BINGEN

## DIE ÄLTESTE OSTERPREDIGT VON MELITO VON SARDES

### 1. Melito von Sardes

Melito, gegen 150 nach Christus Bischof der lydischen Stadt Sardes, beginnt die uns erhaltene älteste Osterpredigt, die er vermutlich zwischen 160 und 170 nach einem Aufenthalt in Jerusalem gehalten hat, mit folgenden Worten: «Begreift nun, meine Lieben, wie neu und wie alt, wie ewig und zeitlich, wie vergänglich und unvergänglich, wie sterblich und unsterblich es ist, das mysterium paschale» (60f)<sup>1</sup>. Damit stellt er den Übergang (*Pesach*) Jesu aus diesem Leben zum uns erlösenden Tod am Kreuz als ein paradoxes Geschehen heraus, das nur in gegensätzlichen Formulierungen, die sich dadurch aber auch gleichzeitig erhellen, ausgedrückt werden kann.

Melitos älteste Osterpredigt erinnert uns an die älteste Karfreitagspredigt, die sich ungefähr hundert Jahre zuvor beim Apostel Paulus in 1 Kor 1,18–24 findet. Beide weisen auf das große Heilsereignis hin, das uns durch Tod und Auferstehung Jesu Christi geschenkt wird. Es gibt kein Ostern ohne Karfreitag und Karsamstag.

Dieser Gedanke findet sich, ohne ausdrücklichen Hinweis auf Melito, in Henri de Lubacs Erstlingswerk *Catholicisme* (1938) und Hans Urs von Balthasars *Mysterium Paschale* (1969).

Henri de Lubac beschließt *Catholicisme* (1938; letzte Wiederauflage 2003) mit einer Zusammenfassung unter dem Titel *Mysterium Crucis* (Geheimnis des Kreuzes). Dort heißt es: «Das ganze Mysterium Christi ist ein Mysterium der Auferstehung. Es ist aber auch ein Mysterium des Todes. Das eine schließt das andere ein, und beide finden ihren Ausdruck in ein und demselben Wort: *Pascha*, d.h. Übergang.»<sup>2</sup> Papst Benedikt XVI. nimmt genau diesen Gedanken des ihm seit Studentagen vertrauten französischen Theologen 1962 in seinem Beitrag *Gratia supponit naturam* zur Festschrift anlässlich des 70. Geburtstags seines Münchener Lehrers Gottlieb Söhngen

MICHAEL FIGURA, 1943 in Gleiwitz geboren, studierte Theologie in Mainz, Rom und Freiburg; Priesterweihe 1969. Von 1986–1996 war er Sekretär der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz. Seit 2000 Pfarrer in Bingen-Dietersheim.

(1892–1971) auf und stellt heraus: «Der Weg der Gnade zum Menschen geht nicht anders als über die *seconde nature*, über das Aufbrechen der harten Schale der Selbstherrlichkeit, welche die Gottherrlichkeit in ihm überdeckt. Und das bedeutet: Es gibt keine Gnade ohne das Kreuz.»<sup>3</sup>

Der große Beitrag Hans Urs von Balthasars über die Theologie der drei Tage, das Triduum Mortis, ist unter dem Titel *Mysterium Paschale* in Band 3,2 des *Mysterium Salutis*<sup>4</sup> wegweisend geworden für die weitere theologische Forschung und das gläubige Bekenntnis zum Ostergeheimnis, wobei nun der Karsamstag durch Balthasar eine besondere heilsgeschichtliche Bedeutung erhält als Tag des Abstieg des toten Gottessohnes in das Reich des Todes, Scheol oder Hades, wo dieser nach einem urchristlichen Lied den dort gefangenen Geistern das Heil gepredigt hat (vgl. 1 Petr 4,18ff; 4,6).

## 2. Aufbau und Inhalt der Osterpredigt

Die Osterpredigt Melitos ist eine typologische Erklärung des Pascha Israels vor dem Auszug des Gottesvolks aus Ägypten (vgl. Ex 12, 3–28): «Ich werde also die Worte der Schrift erklären, wie Gott Moses in Ägypten Aufträge erteilt (*entelletai*), als er einerseits den Pharao unter Geißelhieben binden will, andererseits Israel von den Geißelhieben durch die Hand des Moses befreien will.» (66) Der Bischof von Sardes weist darauf hin, dass es nicht genüge, den biblischen Bericht vom jüdischen Pascha nur zu hören, man müsse auch in diesem Bericht das Geheimnis einer Vorankündigung des Leidens und Todes Jesu Christi erkennen. Damit bedient er sich eines in der Väterzeit verbreiteten Auslegungsmusters biblischer Texte, der allegorischen oder typologischen Schriftauslegung<sup>5</sup>. Die Väter kennen noch keinen Unterschied zwischen diesen beiden Exegesen. Erst in der Neuzeit wird zwischen Allegorese und Typologie unterschieden, wodurch herausgestellt werden soll, dass Typologie echte heilsgeschichtliche Beziehung zwischen dem alttestamentlichen Typos (Vorausbild) und dem neutestamentlichen Antitypos (Gegenbild) herstellt. Die Allegorie (symbolische Übertragung) trage hingegen willkürlich Fremdes in den biblischen Text hinein, während die typologische Exegese typisch christlich sei. Bei den sogenannten Typoi handle es sich um Personen, Einrichtungen oder Ereignisse des Alten Testaments, die uns geheimnisvoll auf Erfüllungen im Neuen Testament vorbereiteten. In diesem Zusammenhang steht die Osterpredigt Bischofs Melito.

Nach diesem kurzen Hinweis auf die Auslegungsprinzipien patristischer Texte sei kurz der Inhalt der Osterpredigt herausgestellt. Melito geht – seiner Zeit entsprechend – nicht mehr vom hebräischen Urtext, sondern von der griechischen Übersetzung des Alten Testaments durch die Septuaginta aus.

Bei der typologischen Erklärung setzt er ein bei der Situation des Gottesvolkes in Ägypten vor dem Auszug. Das Blut des geschlachteten Lammes,



mit dem die beiden Türpfosten und der Türsturz an den Häusern bestrichen werden soll, rettet Israel vor der Heimsuchung Gottes. Für Melito ist das Blut des Paschalammes ein Vorausbild des am Kreuz vergossenen Blutes Jesu: «Denn der Typos (Vorausbild) ist zwar gewesen (d.h. er ist vergangen), die Wahrheit aber wurde gefunden. Denn an Stelle des Lammes ist Gott gekommen und an Stelle des Schafes ein Mensch, in dem Menschen aber Christus, der das All durchdrungen hat. Also haben die Schlachtung des Schafes und die Ausrichtung des Pascha und die Schrift des Gesetzes Platz gemacht (*kechoreken*) auf Christus Jesus hin, durch den alles im älteren Gesetz wurde, mehr noch aber im neuen Logos. Denn das Gesetz (*nomos*) ist Wort (*logos*) geworden, das Alte wurde neu.» Von Jesus Christus, der Vollendung des jüdischen Osterlammes, stellt Melito fest: «Das Lamm ist der Sohn, das Schaf Mensch und der Mensch Gott. Denn wie als Sohn empfangen und geboren, wie als Lamm behandelt, wie als Schaf geschlachtet und wie als Mensch begraben, erstand er von den Toten als Gott, denn er war von Natur aus Gott und Mensch. Er ist alles: er ist das Gesetz, indem er urteilt, das Wort, indem er lehrt, Gnade, soweit sie rettet, Vater, indem er zeugt, Sohn, indem er gezeugt ist, Schaf, indem er leidet, Mensch, indem er beerdigt wird, und Gott, indem er aufersteht. So ist Jesus Christus, dem Ehre ist in Ewigkeit. Dies ist das Geheimnis des Pascha, so wie es im Gesetz geschrieben steht und kurz zuvor vorgelesen wurde»<sup>6</sup> (62–65).

An diese Darstellung des Paschamysteriums schließt sich nun eine typologische Erklärung des jüdischen Pascha an (67–101). In diesem Teil geht es zunächst um eine Erklärung von Ex 12, 3–28, von der eine Kurzfassung gegeben wird (66–69). Dann wird ausführlich auf das Elend und Leid hingewiesen, das Ägypten in der Paschanacht und danach getroffen hat (69–76). Darauf wird eigentlich selten verwiesen, denn es geht vorrangig um die Rettung des Gottesvolkes. Melito setzt sich in einem langen Abschnitt seiner Osterpredigt mit den Nachwirkungen auseinander, die Ex 12,12 in Ägypten selbst gehabt hatte und die er in bewegenden Worten darstellt, denn er leidet mit den Ägyptern: «Als aber das Schaf geschlachtet wird und das Pascha gegessen wird und das Geheimnis vollendet wird und das Volk sich freut und Israel bezeichnet wird (durch das Blut des Lammes), da kommt der Engel, um Ägypten zu schlagen, denn Ägypten war in das Geheimnis nicht eingeweiht, hatte keinen Anteil am Pascha, war nicht besiegelt durch das Blut (des Lammes), nicht bewahrt durch den Geist, denn Ägypten war die Feindin, die Ungläubige. In einer Nacht wird es geschlagen und seiner Kinder beraubt.» (68f) Melito nennt diese Nacht *kaine symphora* («bisher nie dagewesenes [neues] Unglück»).

Israel hingegen war bewahrt geblieben durch die Opferung des Schafes und wurde zugleich erleuchtet durch das ausgegossene Blut, denn der Tod des Schafes fand sich als Schutzwall des Volkes. Melito bricht in fassungs-

loses Staunen aus: «O neues und unerklärliches Geheimnis! Die Schlachtung des Schafes wird entdeckt als Rettung Israels und der Tod des Schafes wurde zum Leben des Volkes.» (76) Der Bischof von Sardes wendet sich dieses Geheimnisses wegen an den Würgeengel, um die Sprengkraft (*dynamis*) des Geheimnisses zu erfahren:

Die Rettung Israels aus der Gefangenschaft in Ägypten durch das Blut des Lammes ist ein Vorausbild der Rettung der unter die Gefangenschaft von Sünde und Tod verkauften Menschheit durch das Blut, das Jesus Christus am Kreuz vergossen hat.

Melito weist dazu auf Präfigurationen (Vorausbilder) im Alten Testament hin, die im Neuen Testament verwirklicht werden<sup>7</sup>: Die Rettung durch den Herrn und die Wahrheit haben Vorausbilder im Volk Israel, und die Vorschriften (*dogmata*) des Evangeliums wurden durch das Gesetz vorausverkündet. Das Evangelium ist Erklärung und Fülle (*pleroma*) des Gesetzes und die Kirche aber Aufbewahrungsort (*apodocheion*) der Wahrheit. Daraus formuliert der Bischof von Sardes folgende hermeneutische Regel: Das Vorausbild (*typos*) ist schätzenswert vor der Wahrheit wie das Gleichnis vor der Erklärung (*hermeneia*). «Das heißt: Das Volk (Israel) war schätzenswert vor der Errichtung (*anastathenai*) der Kirche, und das Gesetz war bewundernswert, bevor das Evangelium ins Licht gesetzt wurde. Als aber die Kirche auferstand (*aneste*) und das Evangelium den Vorsitz übernahm (*proeste*), da wurde das Vorausbild (*typos*) leer..., und das Gesetz wurde erfüllt, da es dem Evangelium seine Kraft übergeben hatte.» (80–82)

Mit diesem Übergang vom Typos zur Wahrheit beginnt für Melito die Zeit der Kirche. Sie ist der Ort, wo das Drama der Sünde des Menschen und die Erinnerung an die Heilsgeschichte des Menschen durch Christus aufbewahrt bleiben (85–101). Hier erklärt Melito das Wort Pascha (Ostern) vom griechischen *paschein* (leiden) her<sup>8</sup>. Pascha bedeute das Leiden der Menschheit als Folge der Sünde Adams. Die Befreiung des Menschen aus Sünde und Tod vollendet die Befreiung Israels aus Ägypten.

Nachdem Melito die Sünde des Menschen an vielen Beispielen herausgestellt hat, schreibt er: «Ich spreche nicht mehr weiter. Vieles anderes und Fremdes... wurde in den Menschen gefunden.» (88). Die Sünden, die er nennt, müssen hier nicht aufgeführt werden, denn sie beziehen sich vor allem auf Übertretungen der zehn Gebote des Dekalogs (vgl. 89–91). Doch wichtig ist die Folgerung, die er aus dem Sündenfall, von dem Gen 3,1–24 berichtet, zieht: «Alles Fleisch fiel nun unter die Sünde, jeder Körper unter den Tod, und jede Seele wurde vertrieben aus dem Haus des Fleisches.» (91) Diese beklagenswerte Situation des unter die Sünde verkauften Menschen ist für Melito Anlass, deutlich herauszustellen, «warum das Ostergeheimnis im Leib des Herrn seine Vollendung gefunden hat» (91). Dazu weist der Bischof von Sardes auf die bereits erwähnte im Alten Testament vorausge-



bildete und nun in der Geburt Jesu Christi verwirklichte Ankunft des Heils hin (97–101).

Der Epilog der Osterpredigt des Bischofs von Sardes weist auf den Triumph Christi in der Auferstehung, Himmelfahrt und im kommenden Gericht (121–127).

### 3. Die Christologie der ältesten Osterpredigt

Die Christologie der Osterpredigt Melitos soll noch abschließend kurz an einem besonders heiklen Punkt untersucht werden, nämlich der Frage, ob und inwieweit Vätertexte des 3. Jahrhunderts dem Antijudaismus bzw. Antisemitismus Vorschub leisteten.

Jesus Christus ist für Melito wirklich Gott und Mensch: «Denn als Sohn gezeugt, als Lamm weggeführt, als Schaf geschlachtet, als Mensch begraben, erstand er aus den Toten als Gott, da er von Natur aus Gott und Mensch ist (*physei theos on kai anthropos*)» (64).

Israel hat aber in Jesus Christus seinen Gott getötet (104–120). «Hört es, alle Völkerfamilien und seht: Ein neuer (nie gewesener) Mord ist mitten in Jerusalem geschehen, der Stadt des Gesetzes, der Stadt der Hebräer, der Stadt der Propheten [...] Wer wurde getötet? Wer ist der Mörder? Ich schäme mich, es zu sagen... Geschehen ist der ungerechte Mord des Gerechten [...] Der, welcher die Erde aufgehängt hat, ist selbst aufgehängt worden; der, welcher die Himmel anheftete, ist (ans Kreuz) angeheftet worden; der, welcher das All festgemacht hat, ist am Holz festgemacht worden. Gott ist getötet, der König Israels ist beseitigt worden durch Israels rechten Arm.» (114–118)

Der Bonner Patrologe *Ernst Dassmann* weist darauf hin, dass hier zum ersten Mal das Wort auftaucht, «das von nun an durch die Geschichte geistern wird bis nach Oberammergau: die Juden als Gottesmörder»<sup>9</sup>. Melito geht es bei dem zitierten Text zum Gottesmord zunächst um eine theologische Aussage. Seine Osterpredigt enthält eine typologische Auslegung des Auszuges aus Ägypten. Das Paschalamm versinnbildet Jesus Christus, der das Lamm Gottes ist (vgl. *Joh* 1, 29.36), der geopfert wurde und dadurch an die Stelle des jüdischen Passalammes getreten ist. In diesem Kontext steht der zitierte Text Melitos zum Gottesmord. «Dabei kann mit Sicherheit angenommen werden, dass Meliton mit seiner Auslegung kein Judenmassaker anzuzetteln beabsichtigte. Er wollte seiner Gemeinde den Reichtum des Leidens Jesu aufschließen und wahrscheinlich für die Fixierung des Ostertermins auf den 14. Nisan eintreten.»<sup>10</sup>

Die Väter kannten das Wort Jesu, das er an die Samariterin am Jakobsbrunnen gerichtet hat: «Das Heil ist aus den Juden» (*Joh* 4,22). Melito ging es bei seiner Aussage über den Gottesmord vor allem um die theologische

Frage, die die Kirche seiner Zeit und eigentlich die Kirche bis heute beschäftigt: Wer starb am Kreuz? War es Gott oder der Mensch? Damit ist zugleich die Frage gestellt, wie man zu Melitos Zeiten Jesus sah. Es gab damals den Adoptianismus: Jesus ist reiner Mensch, der aber durch ein besonders verdienstvolles Leben von Gott als Sohn adoptiert wurde. Es gab aber auch zu Melitos Zeiten den Modalismus, dass man nicht genau unterscheiden könne, was den drei göttlichen Personen je eigen zukomme.

Vor diesem theologischen Hintergrund ist die Aussage Melitos zur Gottestötung eine christologische Aussage, die nicht davon abhängt, ob Juden oder Nichtjuden Jesus dem Kreuz ausgeliefert haben.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Zitiert wird nach: MÉLITON DE SARDES, *Sur la pâque et fragments. Introduction, texte critique, traduction et notes par Othmar Perler* (Sources Chrétiennes 123), Paris: Cerf 1966. In Klammern wird hier und im folgenden die Seitenzahl des Zitats aus dieser Ausgabe angegeben.

<sup>2</sup> *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (Œuvres complètes VII), Paris: Cerf 2003, 322ff. Übers. nach der dt. Ausgabe von Hans Urs von Balthasar, *Glauben aus der Liebe Catholicisme*, Einsiedeln: Johannes-Verlag 1970, 328–320.

<sup>3</sup> Vgl. Joseph RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, München/Freiburg i.Br.: Erich Wewel Verlag 1973, 161–181, hier: 179.

<sup>4</sup> *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, hrsg. v. Johannes Feiner u. Magnus Löhrer, Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger-Verlag 1969, 133–326. Vgl. dazu den Beitrag von Karl-Heinz MENKE in diesem Heft.

<sup>5</sup> Vgl. dazu Henri DE LUBAC, *Der geistige Sinn der Schrift*. Geleitwort v. Hans Urs von Balthasar (Christ heute, Zweite Reihe, 5. Bändchen), Einsiedeln: Johannes Verlag 1952, 34–53.

<sup>6</sup> Melito beginnt die Osterpredigt mit folgendem Hinweis: «Die Schrift über den hebräischen Auszug wurde vorgelesen, und die Worte des Geheimnisses sind erklärt worden: wie das Schaf geopfert wird und wie das Volk gerettet wird» (60). Zu der heiß diskutierten Frage, ob der Text zunächst hebräisch vorgetragen wurde und danach in der griechischen Übersetzung der Septuaginta, wie es in der Synagoge und in den christlichen Kirchen zu Melitos Zeiten wohl meist üblich war, vgl. Othmar PERLER (wie Anm. 1), 131f. Umstritten ist auch die Frage, ob es sich bei Melitos Peri Pascha um eine Homilie (Predigt) oder um ein Praeconium paschale, ein österliches Loblied handelt, ähnlich wie wir es heute im Exsultet der Osternacht, dem Loblied auf die Osterkerze, erleben. Perler verbindet beides miteinander: «Peri Pascha ist zugleich eine Homilie und ein Loblied, voll prophetischer und poetischer Begeisterung.» (ebd., 29)

<sup>7</sup> Vgl. Pierre GRELOT, *Sens chrétien de l'ancien testament. Esquisse d'un traité dogmatique*, Tournai: Desclée & Co., 1962.

<sup>8</sup> Obwohl diese falsche Etymologie bereits von Origenes verworfen wurde, war sie doch weit verbreitet.

<sup>9</sup> Ernst DASSMANN, *Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 10), Stuttgart/Berlin/Köln 1991, 70.

<sup>10</sup> Ebd.



THOMAS MARSCHLER · AUGSBURG

## AUFERSTEHUNG UND HIMMELFAHRT CHRISTI

*in der «Summa theologiae» des Thomas von Aquin*

Zu den immer wieder hervorgehobenen Eigentümlichkeiten der Christologie in der theologischen Summe des Thomas von Aquin gehört der ausführliche Abschnitt über die «Mysterien des Lebens Jesu» (III, qq. 27–59)<sup>1</sup> im Anschluss an die spekulative Erörterung des Inkarnationsgeheimnisses (III, qq. 1–26). Diese 33 Quästionen über «das, was der menschgewordene Gottessohn in der ihm geeinten Menschennatur getan und erlitten hat»<sup>2</sup>, verfasst in den letzten Lebensjahren des Aquinaten (1272/73), orientieren sich an den Aussagen der Evangelien über Beginn, Verlauf und Ausgang des irdischen Lebens Jesu. In ihrem letzten Schritt thematisieren sie die Ereignisse der Erhöhung Christi (III, qq. 53–59): Auferstehung (qq. 53–56) und Himmelfahrt (q. 57), das «Sitzen zur Rechten des Vaters» (q. 58) und seine Vollmacht als Richter am Jüngsten Tag (q. 59)<sup>3</sup>. Aussagen zum Paschamysterium Christi gibt es in erheblichem Umfang auch schon in früheren thomanischen Werken<sup>4</sup>. In den Ausführungen der Summa treffen wir aber zweifellos auf die theologisch am besten durchgearbeitete und im Vergleich zur vorgegebenen Tradition eigenständigste Reflexion unseres Autors zu diesem Thema. Um die Darlegungen korrekt zu verstehen, ist es hilfreich, zunächst den hermeneutischen Rahmen zu umreißen, innerhalb dessen sie zur Entfaltung kommen.

### 1. Der hermeneutische Rahmen

(1) Die Behandlung von Auferstehung und Himmelfahrt Christi stellt innerhalb christologischer Erörterungen der Scholastik keine Selbstverständlichkeit dar. Erst langsam und keineswegs überall finden seit dem 12. Jahrhundert Quästionen zur Auferstehung, mit etwas Verspätung auch zur Himmelfahrt Christi einen Weg in die Sentenzenkommentare und Sum-

THOMAS MARSCHLER, Dr. theol., Dr. phil., geb. 1969, Studium der kath. Theologie, Philosophie und Geschichte in Bonn und München, seit 2007 Professor für Dogmatik an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Augsburg.

men<sup>5</sup>, und bereits gegen Ende des 13. Jahrhunderts hat das Interesse am Thema wieder abgenommen. Die Gründe für diesen Befund sind sowohl theologiehistorischer wie systematischer Natur. Wenn Petrus Lombardus im dritten Buch seiner 1155–1158 entstandenen «Sentenzen», an denen sich die nachfolgenden Theologen regelmäßig orientieren, die Christologie mit Fragen zur Passion Jesu abschließt, setzt er eine Tendenz fort, die seit den Anfängen theologischer Systematik in der Väterzeit beobachtet werden kann<sup>6</sup>. Die Lehre über Christus entfaltet sich um die beiden Brennpunkte «Inkarnation» und «Kreuz». Gegenüber den damit eröffneten Debatten um Möglichkeit und Wesen der hypostatischen Union und den Themen einer sühnetheologisch fokussierten Soteriologie erschienen die weiteren durch das Neue Testament vorgegebenen Aspekte, auch die der Erhöhung Christi, als spekulativ weniger interessant. Die Theologie des Mittelalters betreibt Christologie aus einer anderen Erkenntnisperspektive, als wir sie im Gefolge der historisch-kritischen Evangelienlektüre gewohnt sind: Die Auferstehung Christi gilt noch nicht als der hermeneutische Schlüssel, der überhaupt erst die explizite Christologie des Neuen Testaments ermöglicht hat (inklusive der Inkarnationsaussagen). Vielmehr wird sie streng im «ordo doctrinae» betrachtet, wie er die Anordnung der christologischen Aussagen des Glaubensbekenntnisses bestimmt, und erscheint dann eher als Konsequenz sachlich früherer christologischer Prämissen – nämlich der einzigartigen Würde, die der menschlichen Natur Christi durch die Verbindung mit der Gottheit zukommt, und des Verdienstes, das Christus in seiner Menschheit vor Gott erworben hat, indem er in ihr zum Heil der Sünder den Weg der Erniedrigung bis zum Sterben am Kreuz ging. In dieser Perspektive ist nicht die österliche Verherrlichung als solche das staunenswerteste Wunder, denn ihr Anspruch ist eigentlich schon aus dem Faktum der Inkarnation begründbar. Die Aufmerksamkeit richtet sich darum auf den faktischen Vollzug des Auferstehungs- und Himmelfahrtsgeschehens, wie ihn die Schrift bezeugt.

(2) Die genuin theologische Herausforderung liegt unter diesen Vorzeichen darin, den inneren Sinn in Gottes heilsgeschichtlichem Handeln bis in Details hinein zu ergründen und die Einzelereignisse so innerhalb des größeren offenbarungstheologischen Kontextes zu erschließen. Darum stehen Fragen zur «Konvenienz» der Heilsereignisse meist am Beginn der thomanischen Quästionen. Ein zweiter Schwerpunkt der Reflexion ist soteriologischer Art und richtet sich auf die Wirkungen, welche Gottes Taten für die glaubenden Menschen aller Zeiten auszuüben vermögen. Bei der Behandlung der Erhöhung Christi erfordert diese Problematik angesichts der erwähnten starken inkarnationstheologischen und stauologischen Vorgaben besondere Zuwendung. Thomas kann hier das Potential seiner in der ganzen Christologie zentralen Idee von der Menschheit Christi als

Heilsorgan der Gottheit zur Entfaltung bringen. Wie sein gesamter Traktat über die «mysteria Christi» ist darum auch ihr abschließender Teil nicht einfach am historischen Schema eines «Lebens Jesu» orientiert, sondern zielt auf die Heilswirksamkeit der Menschheit Jesu in den einzelnen Ereignissen seines irdischen Wirkens, die aus ihrer Einung mit der Gottheit in der Person des Wortes erwächst.

(3) Das seit dem 12. Jahrhundert anwachsende Interesse an philosophisch-autonomer Erfassung der «Natur» auch innerhalb der theologischen Materie verstärkt Fragen nach dem «Wie» des göttlichen Wirkens in der Welt. Wenn die Heilsökonomie sich wesentlich in äußeren Ereignissen realisiert, müssen diese wenigstens in einem gewissen Umfang auch mit den Kategorien naturphilosophischer Betrachtung analysierbar sein. Einen Leitfaden dafür bieten oft die vier aristotelischen Ursachen (Formal- und Materialursache, Wirk- und Zielursache), mit deren Hilfe umfassende wissenschaftliche Beschreibungen möglich werden. Selbstverständlich vorausgesetzt wird von den mittelalterlichen Autoren die historische Zuverlässigkeit aller einschlägigen biblischen Berichte; Thomas von Aquin zeichnet sich in seiner Christologie sogar durch die besonders auffällige Betonung einer auf empirischer Ebene beschreibbaren «Wahrheit» der Offenbarungstatsachen aus. Die Lösung von Problemen auf der Faktenebene folgt den in der Patristik vorgezeichneten Wegen der Evangelienharmonie.

Nach diesen Vorbemerkungen sollen im Folgenden zentrale Einzelaussagen über Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der thomanischen *Summa theologiae* vorgestellt werden.

## 2. Die Auferstehung Christi in der thomanischen *Summa theologiae*

(1) Seine Erörterung der Auferstehung Christi beginnt Thomas mit vier Artikeln über die «Auferstehung in sich betrachtet» (III, 53), die neben der «Notwendigkeit» (a. 1) auch den Zeitpunkt (aa. 2 und 3) und die kausale Ermöglichung in christologischer Hinsicht (a. 4) thematisieren.

(a) Thomas folgt der an Formulierungen bei Johannes Damascenus anknüpfenden Definitionstradition der vorangehenden Scholastik, wenn er Auferstehung als «Wiederherstellung (des Menschseins) vom Tod zum Leben» («reparatio a morte in vitam»<sup>7</sup>) bestimmt. Im Falle Christi wird sie verwirklicht, wenn «derselbe Leib Christi wiederum derselben Seele vereinigt»<sup>8</sup> und damit die im Tode zerstörte Menschennatur wiederhergestellt wird<sup>9</sup>. Obgleich hier der Schwerpunkt klar auf dem Moment der Identität zwischen vor- und nachtodlicher Existenz liegt, lässt die Definitionsformel



doch weitere Nuancierungen zu, die zugleich den eschatologischen Verwandlungsaspekt zu berücksichtigen vermögen. So ist eine «unvollkommene Auferstehung» (wie im Fall des wiederbelebten Lazarus) von der «wahren und vollkommenen Auferstehung» («vera et perfecta resurrectio») zu unterscheiden. Diese ist mit der Befreiung von der Notwendigkeit und sogar der Möglichkeit des Todes verbunden und ist dem Menschen Christus vor allen anderen zuteil geworden<sup>10</sup>. Weil im Tod Christi seine Gottheit nicht von (den Teilen) seiner Menschheit getrennt wurde, ist die Auferstehung als Wiedervereinigung von Seele und Leib der Person Christi als Subjekt zu sprechen («propria virtute resurrexit»<sup>11</sup>) und beweist seine göttliche Kraft. Da diese in trinitätstheologischer Perspektive mit der «potestas» des Vaters vollständig identisch ist, braucht ein Gegensatz zwischen den schon neutestamentlich gemeinsam bezeugten Begriffen «Auferstehung» und «Auferweckung» nicht befürchtet zu werden<sup>12</sup>.

(b) Um die «Notwendigkeit» der Auferstehung Christi zu illustrieren, führt Thomas in der Summa (III, 53, 1 c.) christologische und soteriologische Argumente zusammen, wobei letztere (auch gegenüber früheren thomastischen Aussagen im Sentenzenkommentar) spürbar im Vordergrund stehen. Die Erhöhung ist für Christus selbst Verdienst seiner Erniedrigung im Leiden – damit nimmt Thomas ein schon an früherer Stelle in der Christologie der Summa anklingendes Leitmotiv auf<sup>13</sup> und bereitet die nachfolgenden Teile der Erhöhungsquästionen vor, sofern sie den Lohn für Christus in seinem verklärten Leib näher beschreiben werden. Zugleich dient Christi Auferstehung den Menschen als Unterweisung im Glauben an seine Göttlichkeit und zur Kräftigung der Hoffnung auf die eigene Auferweckung am Jüngsten Tag. Sie gibt dem Leben auf Erden sein Ziel vor, indem sie auf die noch ausstehende positive Heilsvollendung verweist<sup>14</sup>. Die Bedeutung der Auferstehung «für Christus selbst» und «für uns» werden bei Thomas engstens miteinander verbunden. Das Ostergeschehen hat damit sein Zentrum nicht (wie in manchen modernen Theologien) auf der Ebene subjektiver Widerfahrnisse oder Deutungsprozesse, sondern im Schicksal des «Hauptes», das den «Gliedern» den Weg zum Heil eröffnet und von ihnen in dieser Heilsrelevanz begriffen werden soll. Auch wenn Thomas damit die Auferstehung nicht primär unter apologetischer Perspektive behandelt und den Glauben an die Gottheit Christi nicht von ihr abhängig macht, gesteht er dem zentralen Ostergeschehen eine wichtige Funktion für die Bestärkung dieses Glaubens zu<sup>15</sup>. Die durch Glaube und Hoffnung vermittelten Wirkungen der Auferstehung Christi reichen in die Mitte des hier und jetzt zu führenden Lebens hinein und zielen auf seine religiöse «Formung»<sup>16</sup> ab. Diesen Aspekt wird S. th. III, 56 in differenzierter Form aufgreifen.

(2) Der in der Definition des Auferstehungsbegriffs schon angesprochene Vorrang des Identitätsaspekts zwischen vor- und nachösterlicher Existenzform macht sich in S. th. III, 54 erneut bemerkbar.

(a) Thomas handelt dort in zwei Artikeln eingehend über die «Wahrheit» (Integrität) und die Identität des Auferstehungsleibes Christi<sup>17</sup>. Das zentrale Anliegen besteht darin, von diesem Leib jeden Eindruck des bloß Scheinbaren und Nicht-Realen fernzuhalten. Vorstellungen von einem «corpus caeleste»<sup>18</sup> oder «phantasticum»<sup>19</sup> werden zurückgewiesen. Auch nach der Auferstehung bleibt Christi Leib «wahrhaftig» ein berührbarer menschlicher Leib, wie ihn Maria geboren hat<sup>20</sup>. Was immer zur «Wahrheit» dieses Leibes gehörte, muss ihm in der Auferstehung zurückerstattet worden sein<sup>21</sup>. Die Wahrheit der Auferstehung und die Wahrheit der Inkarnation, so lautet bei Thomas das bis in die früheste Patristik zurückweisende antidoketische Plädoyer, bedingen einander untrennbar<sup>22</sup>.

(b) Man würde den Aquinaten dennoch missverstehen, wenn man dieses Beharren auf der «Identität» zu Lasten der ebenso realen «Verklärung» des Auferstehungsleibes auslegen wollte. Ohne sie müsste der soteriologische Zugang zum Ostergeheimnis, dessen Relevanz für Thomas bereits erwähnt wurde, gänzlich unverständlich werden. Gerade weil Christi Verklärung «Vorbild und Ursache» der unseren sein soll, muss sie dieser überbietend vorausgehen<sup>23</sup>. Aber auch die in III, 53, 1 c. angesprochene christologische Begründung der Auferstehung kommt ohne das Verklärungsmoment nicht aus<sup>24</sup>, denn die Erhöhung in Herrlichkeit ist «Lohn des Verdienstes» Christi und bringt die Würde der Inkarnation mit ihrer Konsequenz in der irdischen Gottesschau Jesu endlich auch leiblich zur Erscheinung<sup>25</sup>. In der Auferstehung wird die durch den Sündenfall gestörte Hierarchie der Ordnung zwischen Seele und Leib wiederhergestellt. Die Gott schauende Seele durchdringt nun den Leib in einer zuvor nicht bekannten Weise. Dadurch vermag sie ihm Anteil an ihrer eigenen Verherrlichung und Lichthaftigkeit zu schenken. Die Erläuterung der damit verbundenen Einzelaspekte entfaltet Thomas vor allem in S. th. III, 54, 4. Dem Auferstehungsleib Christi wachsen aus der totalen «Durchseelung» jene grundlegenden (vier) Verklärungseigenschaften zu, welche die Schultradition im Ausgang von den Erscheinungsberichten der Evangelien und einigen weiteren Schriftstellen unter die Begriffe der Leidensunfähigkeit, Behändigkeit, Feinstofflichkeit sowie des Herrlichkeitsglanzes gefasst hat («impassibilitas», «agilitas», «subtilitas», «claritas»).

(c) Der mittelalterliche Theologe sieht seine Herausforderung darin, das im auferstandenen Christus begegnende Zugleich von «identischer Natur und neuer Herrlichkeit»<sup>26</sup> denkerisch zu bewältigen und beide Aspekte ohne

Einschränkung zur Geltung zu bringen. Als erklärungsbedürftig erweisen sich vor allem diejenigen Passagen der neutestamentlichen Erscheinungsperikopen, die für den Auferstandenen Eigenschaften nahelegen, die mit seiner verherrlichten Leiblichkeit kaum vereinbar zu sein scheinen: seine Berührbarkeit durch nicht verklarte Menschen, die fortdauernde Sichtbarkeit seiner Wundmale oder die Tatsache, dass er vor den Augen der Jünger Speise zu sich genommen hat. Thomas gestaltet seine Antworten stets auf der Basis der schon erwähnten Überzeugung, dass der Leib Christi auch in der Verklärung die Grundeigenschaften der Körperlichkeit (die «tangibiles qualitates»<sup>27</sup>) nicht verliert. Alle erwähnten «realistischen» Züge der Ostergeschichten sind darum in ihrer «Wahrheit» zu explizieren und vom Verdacht der bloßen Vorspiegelung («fictio») freizuhalten<sup>28</sup>. Auch in der Glorie wird der Leib nicht zum Epiphänomen einer idealistisch konzipierten Geistigkeit, sondern bleibt unverzichtbarer Bestandteil der menschlichen Natur<sup>29</sup>. Verklärung ist die radikalste Weise der Durchsetzung einer Form in ihrer Materie, aber nicht die Reduktion der einen Größe auf die andere. Weniger als andere Scholastiker (darunter die *Summa Halensis* oder Albert) muss Thomas unter diesen Vorgaben die Kategorie des Wunders bemühen, um die Erscheinungen des Auferstandenen in ihren aus der Schrift erhebaren Details zu erklären.

(3) Für die Deutung der thomanischen Aussagen über die «Kundgabe der Auferstehung» (q. III, 55) ist die bereits angeführte Feststellung zentral, dass die mittelalterliche Theologie das Ostergeschehen nicht wie die Moderne zum Dreh- und Angelpunkt des Christusbekenntnisses erhebt. Es kann als «Wiederherstellung» des durch die Karfreitagskrise geschwächten Glaubens verstanden werden, aber liefert keineswegs erst dessen Begründung<sup>30</sup>. An die Gottheit Christi, so gibt Thomas zu verstehen, konnte man auch schon vor Ostern glauben<sup>31</sup>. Die Auferstehung, wie sie Thomas in III, 55 im Vergleich zu allen Zeitgenossen mit unverkennbarer Originalität erkenntnistheologisch analysiert, ist darum vor allem als eigenständiges Glaubensgeheimnis im Gesamt der Christusoffenbarung in den Blick zu nehmen.

(a) Nur in dieser Perspektive, so macht Thomas in den ersten Artikeln seiner Quaestio deutlich, lässt sich der Modus der Kundgabe begreifen, der in der Heiligen Schrift für die Auferstehung bezeugt wird. Seine Konvenienz erläutert der Aquinate, indem er auf ein hierarchisches Stufenmodell für die Offenbarung übernatürlicher Wahrheiten rekurriert, dessen ps.-dionysische Prägung unverkennbar ist (III, 55, 1). Die Auferstehung Christi wird den Menschen nicht auf dem üblichen Weg der Abstraktion aus sinnlichen Wahrnehmungsbildern kundgegeben, sondern «aufgrund eines besonderen Gnadengeschenkes» in einem speziellen Mitteilungsmodus: nämlich in hier-



archischer Abstufung «von oben nach unten». Notwendig ist dies wegen des strikt übernatürlichen Charakters der Auferstehung Christi, die als endgültiger Eintritt in ein «unsterbliches» und «gottförmiges» Leben weit mehr bedeutet als die Wiederbelebung des Lazarus. Weil sie allein Gott zur Ursache haben kann und außerdem zum Heil der Menschen unmittelbar auf das Ziel der ewigen Glorie ausgerichtet ist, lässt sie sich wie alles von Gott Geoffenbarte nur im Glauben erfassen (III, 55, 2). Thomas deutet im Ausgang von diesem Fundament die Kundgabe der Auferstehung. Sie erfolgt zunächst an die Engel und dann an wenige Einzelne, deren Zeugnis autoritative Geltung für alle weiteren Empfänger beanspruchen darf und bei ihnen Glauben wecken will, der aus dem Hören erwächst (vgl. III, 55, 5). Der Glaube an die Auferstehung entfaltet sich für die meisten Menschen im Rahmen ekklesialer Tradition, in der ein Prinzip hierarchischer Wahrheitsvermittlung wirksam ist, das seinen Ursprung in der Erkenntnisordnung der Engel besitzt, wie sie Ps.-Dionysius Areopagita beschreibt<sup>32</sup>. «Weitergebende» und «Empfangende» sind klar voneinander geschieden. Auch andere Schlüsselereignisse der neutestamentlichen Offenbarung sind nach Thomas in dieser vertikal geordneten Form verlaublich worden<sup>33</sup>.

(b) Die «Beweise», die der Auferstandene den Jüngern in seinen nachösterlichen Erscheinungen gewährt hat, werden damit nicht bedeutungslos (vgl. III, 55 c.). Sie können allerdings nicht einfachhin als «Prinzipien» gelten, aus denen der natürliche Verstand die Wahrheit des Glaubenssatzes abzuleiten vermöchte. Der Begriff des «Arguments» meint in diesem Fall nicht eine «Beweisgrundlage», sondern «ein sinnfälliges Zeichen, das man zur Kundgabe einer Wahrheit anführt»<sup>34</sup>. Es handelt sich bei den «argumenta resurrectionis» um deklarative Hinweise auf ein Geheimnis, dem der Mensch allein mithilfe der durch die Gnade erleuchteten Vernunft im Glauben zustimmen vermag. Erst der «schauende Glaube», die «oculata fides», von der Thomas mit Anklang an ein Eusebiuswort in III, 55, 2 ad 1 spricht, vermag die Offenbarungsinhalte wahrhaft zu erfassen. Die sichtbaren Argumente präsentieren nur die materiale Seite, die durch das Glaubenslicht geformt werden muss; sie erleichtern den Glaubensassens, ohne ihn formal zu ermöglichen. Darum kann auch Thomas sich das in der Scholastik weit verbreitete Wort Gregors des Großen zueigen machen, wonach der Glaube umso vollkommener ist, je weniger «Hilfen» dieser Art er benötigt<sup>35</sup>.

(c) An diese glaubenstheologischen Vorgaben schließt die Explikation der Auferstehungsargumente und ihrer «Konvenienz» im Einzelnen an, wie Thomas sie in S. th. III, 55, 6 vornimmt. Grundsätzlich unterscheidet er zwischen dem im Wort vermittelten Zeugnis («testimonium») und dem sichtbaren Argument bzw. Zeichen («argumentum» / «signum»). Nimmt man die biblische Osterbotschaft als ganze in den Blick, so wird auf beiden

Wegen die Auferstehung «hinreichend» kundgetan, weil jeweils die Aspekte der Identität wie der Verklärung gleichermaßen umfassend zum Ausdruck kommen. Die Worte der Engel am leeren Grab zusammen mit dem Zeugnis der Schrift (d.h. des Alten Testaments) einerseits und die verschiedenen Aspekte der nachösterlichen Erscheinungen Christi andererseits, die Thomas im III, 55, 6 c. subtil differenzierend klassifiziert, lassen «Wahrheit» wie «Glorie» der Auferstehung unzweifelhaft erkennbar werden.

(4) In der Schlussquästion seiner Abhandlung über die Auferstehung Christi wendet sich Thomas der Frage nach der durch sie entfalteten Heilswirkung für die Menschen zu (S. th. III, 56). Dabei folgt er einer leicht nachvollziehbaren Zweiteilung, in der die Kausalität hinsichtlich unserer zukünftigen leiblichen Auferstehung (III, 56, 1) unterschieden wird von der bereits im irdischen Leben wirksamen Kausalität in Bezug auf die «Auferstehung der Seele», also die gnadenhafte Rechtfertigung des Sünders durch das Paschamysterium Christi (III, 56, 2).

(a) Zur Erläuterung des ersten Aspekts greift Thomas ein Axiom der aristotelischen Metaphysik auf: «Das Erste in einer jeden Gattung ist Ursache von allem, was nach ihm kommt»<sup>36</sup>. Konkret bedeutet dies hier, dass die Auferstehung aller Menschen sich zur Auferstehung Christi verhält wie das nachahmende Abbild zum vollkommenen Urbild. Der Christus (ungeachtet der univoken Auferstehungsdefinition) zukommende Primat ist nicht bloß ein zeitlicher, sondern ein solcher des «Vorrangs»<sup>37</sup>, weil sein Leib mit der Gottheit hypostatisch geeint war und darum nur in seinem Fall Auferstehung «aus eigener (d.h. göttlicher) Kraft» möglich wurde. Das «Wort Gottes», das dem Vater in der belebenden Kraft nicht nachsteht, «gibt zuerst dem ihm von Natur aus vereinigten Leib unsterbliches Leben, und durch diesen wirkt er die Auferstehung in allen anderen»<sup>38</sup>. Darin gründet die Erstursächlichkeit der Auferstehung Christi für alle später Auferstehenden (für die Erlösten als Wirk- und Exemplarursächlichkeit zugleich, für die Verdammten nur in der ersten Hinsicht)<sup>39</sup>. Vorausgesetzt wird dabei, dass Christus die «instrumentale» Kraft seiner Menschheit sogar über den raum-zeitlichen Graben hinaus auszuüben vermag, der das Ostergeschehen von der Auferweckung aller am Jüngsten Tag trennt. Thomas denkt dabei durchaus an eine Wirksamkeit der Auferstehung als Heilsmysterium bzw. Ereignis («resurrectio in fieri»), nicht bloß an eine solche, die Christus als Auferstandener vom Himmel her ausübt («resurrectio in facto esse»). Die durch Christi Menschheit wirksam gewordene göttliche Kraft «erreicht im Modus der Gegenwärtigkeit alle Orte und Zeiten. Und eine solche Berührung der Kraft nach genügt für den Begriff dieser Wirkursächlichkeit»<sup>40</sup>. Die thomatische Lösungsidee angesichts der Frage nach der dauerhaften Wirksamkeit

der Heilsmysterien Christi lautet also: Auch angesichts der instrumentalen Vermittlung durch die Menschheit Christi bleibt Gott der souverän–freie Herr in der Zuwendung seines Heilshandelns, und dies über alle Beschränkungen von Raum und Zeit hinweg<sup>41</sup>.

(b) Neben die eschatologische Wirkung der Auferstehung Christi tritt ihre präsentische, die im Beitrag zur seelischen Rechtfertigung des Menschen im Erdenleben besteht. In deutlicher Parallelität zu den Kausalitätsüberlegungen des vorangehenden Artikels schreibt Thomas der Auferstehung Christi auch hier neben der Exemplarursächlichkeit echte instrumentale Wirksamkeit zu<sup>42</sup>. Damit geht er über die traditionellen Aussagen zur «*resurrectio animarum*», die vor allem den Gedanken der «neuen Belebung» des an Christus glaubenden Menschen in Fortsetzung paulinischer Taufmetaphorik variieren, deutlich hinaus. Das Bild vom «neuen Leben» des Getauften dient aber auch ihm dazu, eine Abgrenzung zwischen Passion und Auferstehung Christi hinsichtlich ihrer Wirksamkeit im Rechtfertigungsgeschehen vorzunehmen. Leiden und Auferstehung sind als Vollzüge Christi in seiner Menschheit, die Heilsorgan der Gottheit ist, gemeinsam *instrumentale Wirkursachen* der gesamten Rechtfertigung, die im Sündennachlass und im gnadenhaften Geschenk neuen Lebens besteht; auf *exemplarursächlicher Ebene* ist die Vernichtung der Sünde dem Kreuzesleiden, das neue Leben aber der Auferstehung zuzuordnen. Sofern schließlich *Verdienstursächlichkeit* (die satisfaktorische Dimension im Sündennachlass) allein der Passion zugewiesen bleibt, da Christus als Auferstandener kein Verdienst mehr zu erwerben vermochte, hat Thomas bei aller soteriologischen Wertschätzung der Auferstehung die staurologische Fokussierung scholastischer Erlösungslehre keineswegs aufgegeben<sup>43</sup>.

### 3. Thomanische Kernaussagen zur Himmelfahrt Christi

Schon die Beschränkung auf eine einzige Quaestio (S. th. III, 57) lässt erkennen, dass Thomas um die nachgeordnete theologische Relevanz der Himmelfahrt gegenüber der Auferstehung Christi weiß. Dies zeigt sich auch an der thematischen Ausformung der Himmelfahrtserörterung, deren zentrale Fragen in Analogie zu denjenigen des Auferstehungstraktats gestaltet sind. In sechs Artikeln handelt der Magister über die «Angemessenheit» des Geschehens (a. 1), die kausale Beteiligung der beiden Naturen Christi (a. 2), den (naturphilosophisch erfassbaren) Modus der Aufstiegsbewegung (a. 3) und dessen Ziel (a. 4–5). Eigens wird schließlich nach der Wirkung der Himmelfahrt gefragt (a. 6).

(1) Die «Notwendigkeit» der Himmelfahrt, die Thomas wiederum an erster Stelle thematisiert, wird in S. th. III, 57, 1 primär mit einem christologi-



schen<sup>44</sup> Argument begründet: Dem in der Auferstehung unsterblich gewordenen Leib Christi gebührt ein ihm entsprechender Ort. Dieser «natürliche Ort» (im Sinne der aristotelischen Ortslehre) ist in kosmologischer Konkretion der «Himmel». Für Christus ist damit zugleich ein Aspekt des Lohnes benannt, den seine Verdienste für ihn selbst im Gefolge haben<sup>45</sup>. Sofern die Himmelfahrt keine wesentliche Steigerung der Auferstehungsherrlichkeit, sondern nur ihre akzidentelle Ergänzung<sup>46</sup> bedeutet, bleibt sie ein unselbständiger Aspekt im Gesamtgeschehen der österlichen Erhöhung<sup>47</sup>. Dass für Christus in seiner Glorie überhaupt noch eine Art von positiver «Veränderung» in Frage kommt (und sei es nur die der Ortsbewegung, wie sie in der scholastischen Eschatologie den verklärten Leibern ausdrücklich unter dem Titel der «agilitas» zugesprochen wird), ist im Kontext von Vollendungsvorstellungen, die theologisch wie naturphilosophisch eher am Ideal des keiner Veränderung mehr fähigen «Ruhens» ausgerichtet sind, durchaus erklärungsbedürftig. Der Grund liegt nach Thomas in der bleibenden Kreatürlichkeit der menschlichen Natur Christi und darf nicht als Plädoyer für seine Veränderlichkeit «der göttlichen Natur nach» gedeutet werden.

(2) Die Verursachung des Himmelfahrtsgeschehens versucht Thomas mit Hilfe der Frage aufzuklären, «ob Christus aus eigener Kraft zum Himmel emporstieg» (III, 57, 3)<sup>48</sup>. In der Beantwortung geht es primär um einen differenzierenden Blick auf die Beteiligung der beiden in der hypostatischen Union verbundenen Naturen Christi, womit erneut die im strengeren Sinn christologische Perspektive leitend ist. Maßgeblich als unmittelbare Ursache für den leiblichen Aufstieg Christi ist nach Thomas seine menschliche Natur, allerdings nicht gemäß ihrer «natürlichen Kraft», sondern der «Kraft der Herrlichkeit». Nur so besitzt Christi Seele jene Gewalt über den Leib, die dessen Erhebung in den Himmel zu ermöglichen vermag<sup>49</sup>. Obwohl Thomas an dieser Stelle die Himmelfahrt zunächst als naturalen Bewegungsvorgang behandelt, ist sie zugleich als inneres Moment der Verklärung Christi im Blick und wird so in das Licht echt theologischer Betrachtung gerückt. Die göttliche Kraft Christi, die vom trinitätstheologischen Standpunkt aus mit derjenigen des Vaters strikt identisch ist<sup>50</sup>, bleibt in diesem Modell als «erster Ursprung» der Himmelfahrt zu berücksichtigen, sofern die Verklärung der Menschheit letztlich auf sie zurückzuführen ist.

(3) Die weiteren bei Thomas wie bei seinen Zeitgenossen zum wissenschaftlichen Ensemble der Himmelfahrtsdebatte zählenden «bewegungstheoretischen» Erörterungen sollen hier nur angedeutet werden. Da für die Autoren der Hochscholastik feststeht, dass die Himmelfahrt als Ortsbewegung eines Körpers zu gelten hat, deren Modus ebenso beschreibbar ist wie der lokal zu verstehende Ausgangs- und Zielpunkt, liegt es nahe, beiden

Aspekten eigene Untersuchungen zu widmen. So erläutert Thomas in der Summa die Himmelfahrt als nicht «gewaltsame», sondern «natürliche» Bewegung, die in irgendeiner Weise zeitlich sukzessiv und nicht in einem einzigen «Augenblick» verlaufend gedacht werden muss (S. th. III, 57, 3). Anschließend bemüht er sich um eine exakte Erläuterung des Schriftwortes Eph 4,10, wonach Christus «über alle Himmel» aufgestiegen ist (III, 57, 4–5, zum «terminus ad quem»). Auch diese Kapitel verwissenschaftlichter Theologie, die für einen Autor des 13. Jahrhundert zu den besonders «modernen» zählten, während sie den heutigen Leser eher befremden, entbehren keineswegs vollständig der christologischen Relevanz. Thomas bekennt sich in ihnen nicht bloß erneut zur Wahrheit der menschlichen Natur Christi, die auch im Status der Verherrlichung gegen jede monophysitische Verfälschung zu verteidigen ist, sondern versucht unter den Vorzeichen aristotelischer Kosmologie zudem, mit der Zuweisung der Spitzenstellung im «ordo localis» den eschatologischen Primat Christi und seinen würdebedingten Vorrang vor allen Körper- und Geistgeschöpfen (d.h. seine Stellung als «Haupt») angemessen zum Ausdruck zu bringen<sup>51</sup>. Ob Thomas dabei sogar aus theologischen Gründen die Topologie der aristotelischen Himmelslehre aufgebrochen hat, indem er auf die bei den meisten anderen Scholastikern und auch im thomanischen Frühwerk übliche explizite Lokalisierung des Aufgefahrenen im (bereits theologisch gefärbten) «Feuerhimmel» («caelum empyreum»), der höchsten Himmelssphäre, verzichtet, lässt sich auf der Basis der reinen Textanalyse nicht sicher entscheiden.

(4) Hinsichtlich der Heilsursächlichkeit von Christi Himmelfahrt (III, 57, 6) grenzt Thomas den Blick «ex parte nostra» von demjenigen «ex parte Christi» ab. Intendiert ist eine Unterscheidung der moralisch-subjektiven Ursächlichkeit des Heilsmysteriums in der Rezeption durch die Menschen von der objektiv-effizienten Kausalität des Geschehens aus der Perspektive Christi. Die Himmelfahrt, so führt Thomas zum ersten Punkt recht traditionell aus, bringt uns Christus näher<sup>52</sup>, indem sie die drei göttlichen Tugenden in uns stärkt und unsere Ehrfurcht gegenüber der Gottheit Christi vermehrt, deren Macht in der Erhöhung für alle sichtbar geworden ist. In der zweiten Betrachtungsweise erweist sich die Himmelfahrt von Christus her als «Öffnung des Himmelreiches» bzw. «der Himmelstür» für die Menschen, die als Glieder des verherrlichten Leibes ihrem Haupt folgen dürfen<sup>53</sup>. Thomas schließt damit in gewisser Hinsicht den Bogen zu der am Beginn des gesamten dritten Teils der theologischen Summe gemachten Feststellung, wonach der Erlöser Christus «uns in sich selbst den Weg der Wahrheit kundgegeben»<sup>54</sup> hat. Im Verbund mit Leiden und Auferstehung vollendet die Himmelfahrt das Werk der Erlösung, das Gott uns durch das «Instrument» der Menschheit Christi zuteil werden lässt<sup>55</sup>. Die beiden weiteren Aspekte,

die Thomas zur Heilswirkung der Himmelfahrt «ex parte Christi» benennt, nämlich den Selbsterweis Christi als Hoherpriester des Neuen Bundes, der uns im Himmel eine ewige Wohnung erschließt<sup>56</sup>, und die Ermöglichung «göttlicher Gaben», vor allem wohl der pfingstlichen Geistgabe, haben demgegenüber ergänzenden Charakter.

Thomas, so lässt sich zusammenfassend festhalten, hat in seinem reifen theologischen Systementwurf den Primat des inkarnations- und satisfaktions-theologischen Ansatzes in der Christologie nicht verlassen, aber unter diesen Vorzeichen der Auferstehung und Himmelfahrt Christi größere Beachtung geschenkt als die meisten seiner Zeitgenossen. Im Geheimnis der österlichen Erhöhung entbirgt sich die vollendete Gestalt des menschgewordenen Herrn in exemplar- und wirkursächlicher Hinsicht als lebendiger Weg zur Heilsvollendung<sup>57</sup> für alle Erlösten.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. als beste Interpretation Jean-Pierre TORRELL, *Le Christ en ses mystères. La vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*. 2 Bde. (CJJC 78/79), Paris 1999.

<sup>2</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, *S. th. III*, 27 Prol.

<sup>3</sup> Vgl. zum Folgenden meine Dissertationsschrift: *Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin*. 2 Bde. (BGPhMA N.F. 64, 1/2), Münster 2003. Alle im vorliegenden Beitrag kursorisch behandelten Aspekte werden dort auf der Basis einer ausführlichen Textinterpretation sowie der Einordnung in das thomanische Gesamtwerk und die Debatten des 12. und 13. Jahrhunderts präsentiert. Verwiesen sei zudem auf die dort verarbeitete Sekundärliteratur. Keine neuen Einsichten liefert Christoph AMOR, «Um unseres Heiles willen ...». *Eine Hinführung zum Heilsverständnis bei Thomas von Aquin* (ITS 81), Innsbruck 2009, 354–359. Der Vf. bietet eine breite, quellennahe Übersicht zu den soteriologischen Aussagen der thomanischen Summe, ohne sich dabei auf die Forschungsdiskussion zu den Einzelthemen einzulassen.

<sup>4</sup> Zu nennen sind hier vor allem der Sentenzenkommentar (*3 Sent. d. 21, q. 2; d. 22, q. 3*), das *Compendium theologiae* (I, c. 236–240) sowie einige Schriftkommentare.

<sup>5</sup> Die wichtigste Behandlung der Thematik kurz vor Thomas dürfte im dritten Buch der *Summa Halensis* zu finden sein, die maßgeblich auf den Alexander von Hales-Schüler JOHANNES VON LA ROCHELLE zurückgeht.

<sup>6</sup> Vgl. Alois GRILLMEIER, *Vom Symbolum zur Summa. Zum theologiegeschichtlichen Verständnis von Patristik und Scholastik*, in: Johannes BETZ/Heinrich FRIES (Hg.), *Kirche und Überlieferung*, Freiburg–Basel–Wien 1960, 119–169.

<sup>7</sup> Thomas, *S. th. III*, 53, 3 c.

<sup>8</sup> «ut idem corpus Christi iterato eidem animae uniretur»: *S. th. III*, 54, 1 c.

<sup>9</sup> Vgl. *S. th. III*, 53, 1 ad 2: «Et ideo per hoc quod corpus eius unitum est animae, promotum est in altiore statu naturae...».

<sup>10</sup> Thomas erläutert dies eingehend in *S. th. III*, 53, 3.

<sup>11</sup> *S. th. III*, 53, 4 c. Die «resuscitatio proprii corporis» vollzieht die Seele Christi als «instrumentum divinitatis»: *S. th. III*, 13, 4 c.

<sup>12</sup> *S. th. III*, 53, 4 ad 1.



<sup>13</sup> Vgl. S. th. III, 19; 46, 1; 49, 6.

<sup>14</sup> Vgl. auch III, 53, 1 ad 3 und zuvor 3 Sent. d. 21, q. 2, a. 1, ad 3; 4.

<sup>15</sup> So sieht Thomas in der Tatsache, dass Christus «am dritten Tag» auferstand, vor allem eine Unterweisung für unseren Glauben an Christi Gottheit (die den Tod rasch zu überwinden vermochte), aber auch seine Menschheit (an deren realer Sterblichkeit die Frist von drei Tagen keine Zweifel lässt); vgl. S. th. III, 53, 2 c.

<sup>16</sup> Thomas spricht in S. th. III, 53, 1 c. von einer «informatio vitae fidelium» durch Christi Auferstehung.

<sup>17</sup> Vgl. S. th. III, 54, 1. 3.

<sup>18</sup> S. th. III, 54, 2 ad 2 und 3 c.

<sup>19</sup> S. th. III, 54, 1 sc. u. c.

<sup>20</sup> Vgl. S. th. III, 55, 6 c., wo von einem corpus «verum et solidum», «humanum», «idem numero» die Rede ist. Zur Berührbarkeit: ScG IV, 84, 3.

<sup>21</sup> Vgl. S. th. III, 54, 3 ad 1-3.

<sup>22</sup> Vgl. neben S. th. III, 54, 3 c. etwa Sup. Joh., c. 1, l. 7, n. 169; Sup. Joh., c. 20, l. 6, n. 2559.

<sup>23</sup> Vgl. S. th. III, 54, 2c.: «Primo quidem, quia resurrectio Christi fuit exemplar et causa nostrae resurrectionis (...). Unde, cum causa sit potior causato et exemplar exemplato, multo magis corpus Christi resurgens fuit gloriosum.»

<sup>24</sup> Vgl. S. th. III, 54, 3 c.: «...per humilitatem passionis meruit gloriam resurrectionis.»

<sup>25</sup> Vgl. ebd. und Comp. theologiae, I, c. 236.

<sup>26</sup> Der auferstandene Christus war, so lautet ein von Thomas gern zitiertes Wort Gregors des Großen, «eiusdem naturae, sed alterius gloriae» (vgl. S. th. III, 54, 2 ad 2; III, 54, 3 c.).

<sup>27</sup> S. th. III, 54, 2 ad 2.

<sup>28</sup> Vgl. etwa zum Essen des Auferstandenen 3 Sent. d. 21, q. 2, a. 4, sol. 4 ad 3; S. th. III, 54, 2 ad 3.

<sup>29</sup> Vgl. S. th. III, 54, 2 ad 2: «Habuit autem [sc. corpus gloriosum] aliquid aliud quod ipsum incorruptibile reddidit: non quidem naturam caelestis corporis, ut quidam dicunt, de quo magis infra inquiretur; sed gloriam redundantem ab anima beata».

<sup>30</sup> Vgl. etwa Thomas, Sup. Joh., c. 14, l. 8, n. 1973; ebd. c. 20, 3, l. 6, n. 2562; S. th. III, 14, 1 c.

<sup>31</sup> Vgl. S. th. III, 47, 5 c.

<sup>32</sup> Vgl. die Feststellungen im thomanischen Glaubenstraktat: S. th. II-II, 6, 1 c.

<sup>33</sup> Vgl. etwa in der *Summa theologiae* die Erklärungen zur Kundgabe der Geburt Jesu (III, 36) und seiner Verklärung (III, 45, 3 ad 4).

<sup>34</sup> S. th. III, 55, 5 c.: «aliquod sensibile signum quod inducitur ad alicuius veritatis manifestationem».

<sup>35</sup> Vgl. S. th. III, 55, 5 ad 3.

<sup>36</sup> Vgl. S. th. III, 56, 1 c.: «illud quod est primum in quolibet genere, est causa omnium eorum quae sunt post»; ähnlich ebd. ad 3.

<sup>37</sup> So ausdrücklich S. th. III, 56, 1 ad 3: «Sicut autem resurrectio corporis Christi, ex eo quod corpus illud est personaliter Verbo unitum, est prima tempore, ita etiam est prima dignitate et perfectione».

<sup>38</sup> «Et ideo Verbum Dei primo attribuit vitam immortalem corpori sibi naturaliter unito, et per ipsum operatur resurrectionem in omnibus aliis»: S. th. III, 56, 1 c.

<sup>39</sup> Vgl. S. th. III, 56, 1 ad 3: «causa efficiens et exemplaris».

<sup>40</sup> «Quae quidem virtus praesentialiter attingit omnia loca et tempora. Et talis contactus virtualis sufficit ad rationem huius efficientiae»: S. th. III, 56, 1 ad 3.

<sup>41</sup> Dieser Ansatz wird erneut sichtbar in der thomanischen Lehre über die andauernde werkzeugliche Kraft der von Christus einmalig gesprochenen eucharistischen Konsekrationsworte (vgl. S. th. III, 78, 1.4).

<sup>42</sup> Vgl. S. th. III, 56, 2.

<sup>43</sup> «Ad quantum dicendum quod in iustificatione animarum duo concurrunt: scilicet remissio culpae et novitas vitae per gratiam. Quantum ergo ad efficaciam, quae est per virtutem divinam, tam passio Christi quam resurrectio est causa iustificationis quoad utrumque. Sed quantum ad exemplaritatem, proprie passio Christi et mors est causa remissionis culpae, per quam morimur peccato:

resurrectio autem est causa novitatis vitae, quae est per gratiam sive iustitiam. (...) Sed passio Christi est etiam causa meritoria, ut dictum est» (S. th. III, 56, 2 ad 4).

<sup>44</sup> Der soteriologische Gedanke klingt an in S. th. III, 57, 1 ad 3 und wird in III, 57, 6 explizit zur Entfaltung kommen.

<sup>45</sup> Vgl. S. th. III, 19, 3 c.

<sup>46</sup> Vgl. S. th. III, 57, 1 ad 2.

<sup>47</sup> Vgl. auch 3 Sent. d. 25, q. 2, a. 2, sol. 3 ad 2: «(...) articulus autem de ascensione «continebatur in articulo de resurrectione, quia ibi terminatur victoria resurgentis.»

<sup>48</sup> Vgl. auch hier die vorangehende Parallelerörterung zur Auferstehung, «ob Christus Ursache seiner eigenen Auferstehung war» (III, 53, 4).

<sup>49</sup> Zum Leib–Seele–Verhältnis in der Glorie vgl. S. th. III, 57, 3 c.: «Erit enim tanta oboedientia corporis gloriosi ad animam beatam ut, sicut Augustinus dicit, 22 De civitate Dei, «ubi volet spiritus, ibi erit protinus corpus.» (...) Unde prima origo ascensionis est virtus divina. Sic igitur Christus ascendit in caelum propria virtute: primo quidem, virtute divina; secundo, virtute animae glorificatae moventis corpus prout vult.»

<sup>50</sup> Vgl. S. th. III, 57, 3 ad 1.

<sup>51</sup> Vgl. S. th. III, 57, 5 c.: «Exinde etiam spiritualibus substantiis debetur secundum quamdam congruentiam locus caelestis, qui est supremus locorum, quia illae substantiae sunt supremae in ordine substantiarum.»

<sup>52</sup> Vgl. S. th. III, 57, 6 c.: «Ex parte quidem nostra [sc. causa salutis est], inquantum per Christi ascensionem mens nostra movetur in ipsum.»

<sup>53</sup> Vgl. S. th. III, 57, 6 c.: «Quia enim ipse est caput nostrum, oportet illuc sequi membra quo caput praecessit.»

<sup>54</sup> S. th. III, Prol.: «(...) viam veritatis nobis in seipso demonstravit.»

<sup>55</sup> Vgl. S. th. III, 57, 6 ad 2.

<sup>56</sup> Vgl. S. th. III, 57, 6 ad 3: «(...) Christus semel ascendens in caelum, adeptus est sibi et nobis in perpetuum ius et dignitatem mansionis caelestis.»

<sup>57</sup> S. th. III, 53, 1 c.: «complementum nostrae salutis».

BIRGIT JEGGLE-MERZ · CHUR

## PASCHA-MYSTERIUM

*«Kurzformel» der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte des Heils*

Der Titel der folgenden Überlegungen geht auf einen Beitrag von Angelus A. Häußling zurück, den er im Archiv für Liturgiewissenschaft als Antwort auf die Bearbeitung des neu in die 3. Auflage des Lexikon für Theologie und Kirche aufgenommenen Lemmas «Pascha-Mysterium»<sup>1</sup> vorgelegt hat. Die nachstehenden Ausführungen wollen hier anknüpfen und die grundlegende Bedeutung des «Pascha-Mysteriums» für das Verständnis der Liturgie zu erschließen versuchen. Da Begriff und Anliegen untrennbar mit dem Ansatz des Benediktiners Odo Casel verknüpft sind, gilt es auch hier einmal mehr genauer hinzuschauen. Lag es doch ganz im Bemühen Casels, dem Wesen der Liturgie auf die Spur zu kommen. Für ihn war evident, dass «jegliche Phänomenologie der Liturgie zu einer Ontologie der Liturgie führen müßte. Eine solche Ontologie der Liturgie ist die Mysterienlehre!»<sup>2</sup>

Aber beginnen wir mit den Überlegungen Häußlings:

### *Pascha-Mysterium: Konkretion des universalen Heilswillens Gottes*

Angelus A. Häußling moniert im LThK-Beitrag von Bertram Stubenrauch, dass – obgleich er Pascha-Mysterium als soteriologisches Theologumenon einführe – dieser für ihn «faktisch doch nur ein mystagogischer Begriff» sei, zwar durchaus hilfreich und wichtig, aber darin in seiner Bedeutung bereits erschöpft.<sup>3</sup> Hingegen erfasse «Pascha-Mysterium» heilsgeschichtlich gelesen, nicht nur das Heilswerk Gottes in Tod und Auferstehung Jesu Christi, sondern auch – und für die Christen und das Verständnis ihres gottesdienstlichen Tuns nicht unwichtig – die Phase des Heilswerkes zwischen Pfingsten und Parusie: «Das Pascha-Mysterium entsteht nicht *in* der liturgischen Feier, auch nicht *mit* der liturgischen Feier, sondern die zur Liturgie

*BIRGIT JEGGLE-MERZ, geb. 1960, 1984 Diplom in Katholischer Theologie, 1985 Diplom für Caritaswissenschaften und Christliche Sozialarbeit, 1995 Dr. theol., 2001-2006 Akademische Rätin am Arbeitsbereich Dogmatik und Liturgiewissenschaft in Freiburg i.Br., seit 2006 Doppelprofessur für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Hochschule Chur und der Theologische Fakultät der Universität Luzern.*



versammelte Kirche feiert gedenkend das Heilshandeln des ewigen Gottes, der immer größer ist, größer auch als selbst seine Sakramente in der Zeit der Kirche.»<sup>4</sup> Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils spezifiziert dies in Art. 5 und 6: Die Heilstaten Gottes in der Geschichte der Menschen haben ihren unüberbietbaren Kulminationspunkt in Tod, Auferstehung und Himmelfahrt Jesu Christi: Das Werk der Erlösung habe sich darin erfüllt, heißt es sogar in *Sacrosanctum Concilium* Art. 5. Doch «Erfüllung» bedeutet nicht, dass das Heilswerk Gottes damit ein für alle Mal abgeschlossen sei und dem Christen in immer größer werdender zeitlicher Entfernung von den Heilstaten Gottes in Jesus Christus nur das Warten auf den zweiten Adventus bleibe. Nein, die Dinge verhalten sich anders: Aus dieser geschichtlich einmaligen Heilstat *sub pontio pilato* entstand das *mirabile sacramentum*: die Kirche, das sichtbare Zeichen des ungebrochenen Heilswillens Gottes. Die Taufe – die Eingliederung in die *eine ganze Kirche* – füge den Menschen in das Pascha-Mysterium ein, so konkretisiert *Sacrosanctum Concilium* Art. 6. Der Getaufte ist damit ganz in dieses Heilsgeschehen hinein genommen (vgl. Röm 6). Daher Häußling: «Das Pascha-Mysterium selbst ist – sofern eine zeithafte Reihung überhaupt sachgerecht sein mag – vor der Kirche und deren Gliedern, weil ein je aktuelles Handeln Christi. Die Kirche aber bleibt in der Zeit bis zur Parusie des Herrn, indem sie sich kraft des Heiligen Geistes zur Feier des – ihr vorausgehenden – Pascha-Mysteriums je und je versammelt.»<sup>5</sup> «Versammlung» der Kirche bzw. zur Kirche wird dabei zu der grundlegenden Kategorie, wie Gott je und je neu in die Geschichte der Menschen tritt, indem er in dem *mirabile sacramentum* je und je neu die als Kirche Versammelten mit den geschichtlich ergangenen Heilstaten verbindet.<sup>6</sup> *Sacrosanctum Concilium* Art. 2 selbst verweist auf das Gebetswort aus dem Gabengebet der Messe vom Letzten Abendmahl: «denn sooft wir die Gedächtnisfeier dieses Opfers begehen, vollzieht sich an uns das Werk der Erlösung» (MB [25]).<sup>7</sup> So kann die Liturgie als Vergegenwärtigung und Fortsetzung des Heilshandelns Gottes inmitten der Gemeinschaft der Glaubenden – *donec venias* – begriffen werden.<sup>8</sup>

Ein Blick in die Konkordanz der Konzilstexte zeigt, dass nicht nur in der Liturgiekonstitution von diesem *Mysterium paschale* die Rede ist, sondern dass diese Dimension immer wieder in den späteren Texten aufgegriffen wird: «Mit «Pascha-Mysterium» hat das Zweite Vatikanische Konzil so etwas wie eine «Kurzformel» der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte des Heils ... geprägt»<sup>9</sup> und damit der Kirche ein Programm vorgegeben: «Nicht (mehr) die Inkarnation ist als die alles bestimmende (weil offenbar «schon» abschließende) Heilstat anzusehen und zu verkündigen, sondern das «Pascha-Mysterium».»<sup>10</sup> Damit wenden sich die Konzilsväter einem pneumatologischen Kirchenbild zu, das die geistgewirkte, pfingstliche Gemeinschaft der Glaubenden in den Vordergrund stellt, die besonders in der Feier des Pascha-

Mysteriums zu sich selbst kommt, weil sie im Lobpreisen, Danken und Biten mit der Fülle der Gnade in Berührung kommt.<sup>11</sup>

Aus der Wiederentdeckung des Pascha-Mysteriums als grundlegender Dimension christlicher Existenz folgert das Konzil: Wenn die Liturgie höchster «Ausdruck und Offenbarung des Mysteriums Christi und des eigentlichen Wesens der wahren Kirche» (SC 2) ist und die liturgische Versammlung in diesem Sinn die *praecipua manifestatio Ecclesiae* (vgl. SC 41) darstellt, dann ist die Liturgie (SC 10), resp. die Eucharistie (LG 11) Quelle und Höhepunkt christlicher Existenz und gemeindlichen Lebens.<sup>12</sup> Denn in der Liturgie kommt Kirche – und damit die Gemeinschaft der Gläubigen – zu ihrem eigentlichen Sein. Insofern ist die Liturgie – im Besonderen die Feier der Eucharistie – «Epiphanie der Kirche».<sup>13</sup> Aus dieser Erkenntnis folgt gleich die nächste: Die Taufe, die Angleichung an die Existenz Christi und darin vollzogene Eingliederung in den Leib Christi, der Kirche, macht die Feiernden zu «Teilhabern»<sup>14</sup> am liturgischen Geschehen: Fortan sollten die Christen «diesem Geheimnis des Glaubens nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer beiwohnen» (SC 48), sondern die Liturgie voll, bewusst, fromm, fruchtbar, gemeinschaftlich und tätig mitfeiern. Dabei begründet das Konzil die *participatio actuosa* aus dem Wesen der Liturgie, als der Feier der Vergegenwärtigung des Pascha-Mysteriums und darin der Fortsetzung der Heilsgeschichte (SC 14).<sup>15</sup> Wo «umfassende tätige Teilnahme erreicht wird, erhält die Liturgie jenes Gesicht, das ihrem Wesen entspricht. Sie ist eine gemeinschaftliche Feier, in der alle ihre Aufgaben wahrnehmen und miteinander bezogen bleiben auf Gott und den Herrn der Kirche.»<sup>16</sup>

### *Pascha-Mysterium: Innere Wesensgestalt jeder gottesdienstlichen Feiern*

Über viele Jahrhunderte war dieses Verständnis, das zwar alte kirchliche Tradition darstellt, im Glauben der Kirche nicht präsent. Die Gegenwart Christi im Gottesdienst konzentrierte sich fast ausschließlich auf die eucharistische Realpräsenz und die darin vollzogene Vergegenwärtigung von Tod und Auferstehung Jesu als den eigentlich theologisch bedeutsamen zentralen Ereignissen.<sup>17</sup> Erst im 20. Jahrhundert weitete sich der Blick: Die Heilstat Jesu Christi ist nicht nur kraft seines Stifterwillens ihrer Heilswirkung nach im Gottesdienst gegenwärtig und erreicht auf diese Weise die Gläubigen, sondern die Heilstaten des Herrn selbst sind in der Liturgie gegenwärtig und wirksam. Dieser Anstoß ist unzweifelhaft mit dem Namen Odo Casel verbunden.

Seinem Mitbruder Viktor Warnach, der die unvollendeten Studien über «Das christliche Opferymsterium»<sup>18</sup> nach dem Tod Casels herausgab, vertraute dieser an, «daß er zur Mysterienlehre nicht durch historische Entdeckung oder gar spekulative Erfindung, sondern durch eigenes Erleben

gelangt»<sup>19</sup> sei. Bei der Mitfeier des Konventsamtes habe er erkannt, dass die Messfeier «keine fromme Andachtsübung oder bloße Gnadenvermittlung sei, sondern eine kultische *«actio»* von höchster Heilsbedeutung.» Diese Erfahrung veränderte seinen Blick. Sein Denken kreist fortan um den Mysteriencharakter des Christentums, den er immer wieder aufs Neue zu ergründen sucht.<sup>20</sup> Casel konstatiert in den Zeichen der Zeit eine «Sehnsucht nach dem Mysterium»<sup>21</sup>, die er stets in Gefahr sieht, auf Irrwege zu geraten. Deshalb deutet er hin auf die Liturgie als den Ort, an dem diese innerste Sehnsucht des Menschen seine Erfüllung findet. Es gilt, die besondere Qualität der Liturgie als Mysterienfeier wieder zu entdecken und neu zu entfalten. Darin sah er seine Lebensaufgabe. «Sie [die Liturgie] stellt keinen Ort privater Frömmigkeit und innerlicher Mystik dar, sondern bleibt wesentlich kirchlich-gemeinsame Feier, eine Mysterien*handlung*, an der alle teilnehmen.»<sup>22</sup> Die liturgische Feier schenkt Teilhabe an der göttlichen Liebe, die sich in Jesus Christus geoffenbart hat: «Aus dieser Gegenwart des Ursprungs, aus diesem unvergänglichen und in der kirchlichen Mysterienfeier stets neu werdenden Christusmysterium lebt das Christsein.»<sup>23</sup> Diese Gegenwart des Ursprungs, d.h. die Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens in Jesus Christus, ist die Mitte, der Kern jeder liturgischen Feier. Das Gedenken, die Anamnese, ist daher der Grundakt des glaubenden Menschen, dessen herausragender Ort die gemeinsam begangene liturgische Feier, die in ihrer symbolischen Handlungsgestalt die Gleichzeitigkeit mit den Ursprungshandlungen und Gründungsereignissen bewirkt. «Die anamnetische Feier der Kirche preist aber nicht die Situation einer Vergangenheit, von der allenfalls gute Folgen in die Gegenwart einwirken; sie proklamiert vielmehr das Heilshandeln Gottes als die Fülle der Gegenwart – nicht unmittelbar in unserer erfahrbaren Historie, sondern in jener Ebene ontischer Wirklichkeit, die dem ewigen und freien Gott gemäß ist und für welche die Alten das Wort *«mysterion»* *«sacramentum»*, gebrauchten. Das Heilshandeln Gottes, durchaus Gegenwart der Glaubens, ist in der Zeit der Menschen verborgen unter dem Schleier des glaubenden Handelns der Kirche, vor allem und explizit in deren liturgischen Feiern.»<sup>24</sup> Das Heilsmysterium, d.h. Christi selbst und seine zum Heil der Menschen gewirkten Taten, werden Gegenwart in der Feier der Kultmysterien, unter denen nicht nur die sieben Sakramente zu verstehen sind. «Das präsentative, symbolische Geschehen in der Liturgie ist ... das Zu-sich-Kommen des Ursprungs, real im Paschamysterium Christi und realsymbolisch in der liturgischen Vergegenwärtigung.»<sup>25</sup>

*«Das Christentum ist nicht mysteriös, sondern ein Mysterium»*<sup>26</sup>

Ausgehend von philologischen Studien zur Bedeutung des altkirchlichen Begriffs *μυστήριον*/*sacramentum*<sup>27</sup> gewinnt Casel eine über die Jahrhunderte



vergessene Dimension zurück: Christentum ist nicht so sehr ein System von Wahrheiten, sondern ganz im Sinne der paulinischen Schriften ein *Mysterium*, «eine Gottestat». <sup>28</sup> So heißt es z.B. in Kol 1,25f: «Ich diene der Kirche durch das Amt, das Gott mir übertragen hat, damit ich euch das Wort Gottes verkündige, jenes *μυστήριον*/sacramentum, das seit ewigen Zeiten und Generationen verborgen war. Jetzt wurde es den Heiligen offenbart; Gott wollte ihnen zeigen, wie reich und herrlich dieses *μυστήριον*/sacramentum unter den Völkern ist: Christus ist unter euch, er ist die Hoffnung auf Herrlichkeit.» <sup>29</sup>

Für Casel hat dieser Begriff eine dreifache Dimension: Zunächst ist *Mysterium* der heilige und unnahbare Gott in sich; dann fasst *Mysterium* das Christumysterium, die Mensch gewordene Person Jesu Christi als Offenbarung Gottes und seine Taten zu unserem Heil; und schließlich ist *Mysterium* Kultmysterium, seitdem Christus nicht mehr sichtbar in dieser Welt ist, denn «was an unserem Erlöser sichtbar war, [ist] in die Mysterien übergegangen» <sup>30</sup> (Leo d. Große [+ 461]). <sup>31</sup> Die Termini «Liturgie» und «Kultmysterium» charakterisieren bei Casel die gleiche Wirklichkeit unter unterschiedlichen Aspekten: *Mysterium* bezeichnet mehr den eigentlichen Kern der Handlungen, Liturgie hingegen mehr das Tun der Kirche bei diesem Heilswerk Christi. Mitte ist und bleibt das Christumysterium. Casel sah die Liturgie also als den konkreten Aktionsraum des Mysteriums, in dem die sakramentale Bestimmung der Identität des Christen aus ihrer Leidens- und Auferstehungsgemeinschaft mit dem erhöhten Christus real, je und je neu verwirklicht wird. <sup>32</sup> Der in der Kirche glaubende Christ erfährt sich so als Zeitgenosse des Handelns Gottes, da ja von Gottes Heilstaten in der Geschichte nicht nur die Folgen wirksam, sondern das Handeln Gottes selbst Gegenwart bleibt. «Der Glaubende ist und bleibt je zeitgleich der uranfänglichen Schöpfung, der Neuschöpfung in Jesus dem Christus, der Selbstmitteilung Gottes in der Sendung des Geistes, der ‹Gott als Gabe› selbst ist. Der nach den Aposteln Geborene ist nicht jener, der immer schon zu spät gekommen ist, weil er die große Stunde nie mehr einholen und selbst erleben kann. Er ist dieser ‹in mysterio› gleichzeitig und deshalb nicht schlechter gestellt als die ‹in jener Zeit› Lebenden.» <sup>33</sup> Robert F. Taft bezeichnet deshalb die Liturgie als den Weg, wieder und wieder in die Bewegung der Erlösung einzutreten und sie zu feiern. <sup>34</sup>

### *Von der «Mysteriengegenwart» zum «Pascha-Mysterium»*

Auch wenn der Name Odo Casel in der Theologie nicht zu den häufig zitierten Namen gehört, so ist seine Theologie doch stets präsent. Gerne wird daher auf die Einschätzung des jetzigen Papstes Benedikt XVI. verwiesen: «Man kann wohl ohne Übertreibung sagen, daß seit dem Ende der

Väterzeit die Theologie der Sakramente keine solche Blüte erlebt hat, wie sie ihr in diesem Jahrhundert im Zusammenhang mit den Ideen Casels geschenkt wurde, die ihrerseits nur auf dem Hintergrund der liturgischen Bewegung ... zu begreifen sind.»<sup>35</sup> An anderer Stelle bezeichnet Joseph Ratzinger die Mysterientheologie Odo Casels als «die vielleicht fruchtbarste theologische Idee unseres Jahrhunderts».<sup>36</sup> Diese «vielleicht fruchtbarste Idee» des 20. Jahrhunderts wurde zur Grundlage der Theologie von *Sacro-sanctum Concilium*.<sup>37</sup> So liegt der Schluss nahe, dass die Sache, um die es dem Benediktinermönch ging, theologisch gesichertes Gut der Kirche geworden ist. Es wäre vom Zweiten Vatikanischen Konzil gleichsam kirchenamtlich bestätigt,<sup>38</sup> was bald nach dem Zweiten Weltkrieg der Dominikaner Pie Duployé am Ende eines Kongresses über die Ideen Casels sagte: «La liturgie est ce que nous apprend la doctrine du mystère du culte ou elle n'est rien.»<sup>39</sup>

Doch dass die Gedanken der Mysteriengegenwart in dieser Form Eingang in die Konzilstexte fanden, war nicht unbedingt selbstverständlich. Josef Andreas Jungmann berichtet in seinem Konzilstagebuch, dass sich in der ersten Sitzung der Liturgischen Kommission zur Vorbereitung des Konzils am 12. November 1960 der französische Weihbischof H. Jenny von Cambrai meldete und «zum ersten Male seine (später oft wiederholte) Idee vom Mysterium paschale vor(brachte), die als Grundlage (dem Schema über die Liturgie) vorangestellt werden müsste.»<sup>40</sup> Bekanntlich legte Cypriano Vagaggini eine entsprechende Neufassung für das erste Kapitel der Liturgiekonstitution vor, der den Schlüsselbegriff «*Mysterium paschale*» enthielt und damit die Richtung vorgab: Christliche Liturgie ist allein aus der befreienden Erfahrung von Ostern zu verstehen. Derselbe Gott, der Israel aus der Sklaverei in Ägypten herausführte und dieses Volk Israel als sein Volk annahm, indem er mit ihm einen Bund schloss, derselbe Gott erweist sich auch am Kreuz als der, der rettet und der zu seinem Bund steht. In der gesamten Heilsgeschichte geht es «um die von Gott gewährte und von den Menschen angenommene Lebensgemeinschaft (Bund, *communio*). Sie wird begründet in einem Gründungsereignis»<sup>41</sup>: im Durchzug durchs Rote Meer und dem Bundesschluss am Sinai in der alttestamentlichen Heilsoökonomie und in Tod und Auferstehung Jesu Christi mit dem kirchegründenden Pfingstereignis. «Immer geht es dabei um ein *transitus*-Geschehen: hier der Durchgang durch die Todesfluten des Meeres, dort der Durchgang durch den Kreuzestod.»<sup>42</sup> Der Begriff des *pessah* wurde zum Inbegriff des gesamten rettenden Handelns Gottes beim Auszug aus Ägypten wie auch in der Auferweckung des Gekreuzigten.<sup>43</sup> Dabei ist wichtig, die Dimension der Bewegung, des Transitus im Blick zu behalten: «Pascha ist ein Wort der Bewegung. Das Fest ist darum wesentlich ein Fest der Bewegung, der Dynamik. Und zwar handelt es sich um eine Bewegung nach vorwärts: «von – zu». Eine Bewegung von der Vergangenheit in die Zukunft. Diese

Bewegung beinhaltet die Bewegung Gottes bzw. Christus einerseits und zugleich die Bewegung seines auserwählten Volkes.»<sup>44</sup>

*Liturgie als Epiphanie des Heilsmysteriums und die Wende zum Performativen*

Was bleibt? Die Grundlinien katholischen Gottesdienstverständnisses, wie sie die Liturgiekonstitution in Fortführung der Mysterientheologie Odo Casels vorlegt, sind unbestritten.<sup>45</sup> Aber welchen Einfluss zeitigen sie auf die liturgische Praxis? Arno Schilson: «Die größte Herausforderung [des Casel-schen Beitrags] ... bedeutet bis in die Gegenwart hinein die wegweisende, geradezu geniale Konzentration der gesamten christlichen Glaubenswirklichkeit auf den lebendigen Vollzug von Liturgie und Sakrament.»<sup>46</sup> Ja, diese Einschätzung mag man ohne weiteres unterschreiben, doch wie sieht die Wirklichkeit in unseren Gemeinden aus? Atmen unsere Gottesdienste den vom Konzil beschworenen Geist und werden als Vergegenwärtigung und Fortsetzung der Heilsgeschichte erlebt? Laden sie ein, in die Bewegung der Erlösung einzutreten?

Der Streit um die rechte Weise Liturgie zu feiern, der in den letzten Jahren an Vehemenz zugenommen hat, spricht Gegenteiliges. Die Fronten sind verhärtet und ein Eingreifen in diesen wenig fruchtbaren Disput erscheint kaum Erfolg versprechend. Aber kann man doch etwas sagen, was aus der Reflexion des Begriffs «Pascha-Mysterium» die Zeichen der Zeit für heute deutet?

Ohne die vom Konzil angestoßene Liturgiereform zum Sündenbock für die postkonziliaren Defizite zu machen und gerade die Liturgie, wie sie heute in unseren Gemeinden gefeiert wird, für den Schwund kirchlichen Lebens in Verantwortung zu nehmen, lässt doch der Blick von heute auf gestern folgende Situationsanalyse zu: Die Reform der Liturgie im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils und mehr noch die Umsetzung dieser Reform in das liturgische Leben der Kirche Ende der 60er und in den 70er Jahren – zumindest in Westeuropa – war durch ein gesamtgesellschaftliches Klima bestimmt, dass zu Zurückhaltung und Nüchternheit in den rituellen Formen und zu einer fast ausschließlichen Betonung der intellektuellen Komponenten der Liturgie aufrief. Allem Mystischen, allem rituellen Geschehen haftete der Verdacht mittelalterlich-magischen Tuns an, das wenig dem rationalen Verständnis des neuzeitlichen Menschen zu entsprechen schien und daher als überflüssiges Beiwerk qualifiziert wurde.<sup>47</sup> War nicht gerade der klar erkennbare logische Aufbau, die alle Schnörkel entbehrende Schlichtheit, sowie beispielsweise die straffe, ungekünstelte sprachliche Ausdrucksweise der Amtsgebete das Kennzeichen der römischen Liturgie?<sup>48</sup> Infolgedessen wurde der verbale Aspekt der Liturgie stark betont, jenes alte, «patristisch geeichte Wort»<sup>49</sup> λεγόμενον: Wort-Gottesdienst. Die



δράμειν<sup>50</sup>, also die Tat(en), das Werk, die Handlung(en) hingegen, wurden bescheiden gehalten und bisweilen sogar verdunkelt, indem man alles, was dazu gehörte, «als überflüssige Figuranten betrachtete: das festliche, ja dramatische Handlungsgeschehen, welches ein expressives Ganzes aus Gesten, Haltungen, rhythmischen Bewegungen oder «etwas tun» mit Gegenständen, wie Wasser, Salbe, Weihrauch bildet und zu dem auch ein Ambiente aus Musik, Gesängen, Momenten der Stille, aus Licht und Raum gehört.»<sup>51</sup> Seit den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts bahnt sich hier jedoch recht deutlich ein Wandel an. In den Kunst- und Kulturwissenschaften wird ein *performative turn* ausgemacht,<sup>52</sup> der sich auch in der Theologie bemerkbar macht. Neu wird wahrgenommen: Liturgie ist mehr als Text! Und: Liturgie ist mehr als ein intellektueller Vorgang! Dieser Perspektivenwechsel von der «Liturgie als Text» zur «Liturgie als Geschehen»<sup>53</sup> zeigt sich als ökumenisches Phänomen. In liturgiewissenschaftlichen Publikationen reformierter Autoren mischen sich Termini wie «Performance» oder «Inszenierung». Auch hier ringt man um eine «performative Ästhetik des Gottesdienstes».<sup>54</sup>

### *Was bleibt – war unsere Frage?*

Wir können heute kaum ermessen, was die Entdeckung Odo Casels, nach der die Liturgie die wirkliche Gegenwart (Realpräsenz) des Herrn und seiner Heilstaten zum Inhalt hat, die sich in jedem Gottesdienst neu aktualisieren (Aktualpräsenz), für die in der Kirche lebenden Gläubigen bedeutete. Heute stellen wir aber fest, dass das (intellektuelle) Wissen darum nicht ausreicht, sondern die Erfahrung des Berührtwerdens mit den Heilstaten Gottes im Geschehen Gottesdienst entscheidend ist. Aus diesem Grunde ist diese Wende zum Performativen auch als Paradigmenwechsel zu begreifen, der uns in einem neuen Anlauf zu einer tieferen (Mit-)Feier des Christusmysteriums führen will. Somit geht die Kirche und die Theologie einen Schritt weiter auf dem Weg, den das große Konzil des 20. Jahrhunderts einschlug, nämlich: das geistliche Leben der Menschen mehr und mehr zu vertiefen (SC 1).

### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. Angelus A. HÄUSSLING, «Pascha-Mysterium». *Kritisches zu einem Beitrag in der dritten Auflage des Lexikon für Theologie und Kirche*, in: ALw 41 (1999) 157–165.

<sup>2</sup> André GOZIER, *Odo Casel. Kunder des Christusmysteriums*. Hg. v. Abt-Herwegen-Institut der Abtei Maria Laach. Regensburg 1986, 15 (Originaltitel: Dom Casel. Paris 1968 [Collection théologiques et spirituels contemporains] Übers. v. Emmanuela Meilwes OSB). – So sehr es Casel um eine ontologische Annäherung ging, so wenig war er um eine methodisch-systematische Ordnung bemüht. «Die einzelnen theologischen Felder werden bei Casel zwar von einer grundlegenden

Intuition aus, nicht aber in diskursiver Weise erschlossen» (Cyprian KRAUSE, *Mysterium und Metapher. Metamorphosen der Sakraments- und Worttheologie bei Odo Casel und Günter Bader*. Münster 2007 [LQF 96] 86). Das macht es schwer, Casels Lehre nach den üblichen dogmatischen Traktaten zu systematisieren.

<sup>3</sup> Vgl. HÄUSSLING, «Pascha-Mysterium» (s. Anm. 1) 162.

<sup>4</sup> HÄUSSLING, «Pascha-Mysterium» (s. Anm. 1) 162f.

<sup>5</sup> HÄUSSLING, «Pascha-Mysterium» (s. Anm. 1) 162.

<sup>6</sup> Wie eng die Verbindung zwischen Versammlung und Feier ist, kann man daran ermesen, dass die Eucharistie bis ins Frühmittelalter hinein auch mit dem griechischen Wort für Versammlung *συνάξις* bezeichnet wurde (vgl. Hans-Bernhard MEYER, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von Irmgard Pahl*. Regensburg 1989 [GdK 2] 39).

<sup>7</sup> In der älteren Fassung dieses österlichen Gabengebetes (Ve 93) steht anstelle des lateinischen «*exercetur*» «*exseritur*». D.h. «jedes Mal, wenn das Gedächtnis des Opfers Christi gefeiert wird, geschieht (exseritur = kommt hervor, lässt sich sehen, hören, riechen, fühlen, wird offenbar) das Erlösungswerk» (MEYER, *Eucharistie* [s. Anm. 6] 448, Anm. 1).

<sup>8</sup> Vgl. dazu das Themenheft «Bis du kommst in Herrlichkeit» – Liturgie als parusiales Geschehen (BiLi 82 [2009] 229–274). Darin bes. Stephan WAHLE, *Liturgie als eschatologisches Heilsgeschehen* 240–250.

<sup>9</sup> HÄUSSLING, «Pascha-Mysterium» (s. Anm. 1) 164.

<sup>10</sup> HÄUSSLING, «Pascha-Mysterium» (s. Anm. 1) 164.

<sup>11</sup> Vgl. Andrea GRILLO, *Einführung in die liturgische Theologie. Zur Theorie des Gottesdienstes und der christlichen Sakramente*. Göttingen 2006; darin bes. Kap. 10: «Der christliche Gottesdienst als zelebriertes Geheimnis» 184–201; Ansgar FRANZ, «Werdet, was ihr seht, und empfangt, was ihr seid: Leib Christi». *Die Feier der Eucharistie als Ort der Gemeinschaft mit Gott und mit den Geschwistern*, in: Gott erfahren. Religiöse Orientierung durch Sakramente. Hg. v. Reinhard Göllner. Münster 2005 (Theologie im Kontakt 13) 57–71.

<sup>12</sup> Vgl. Arno SCHILSON, *Der Gottesdienst als «Höhepunkt und Quelle» des christlichen Lebens. Herkunft und Bedeutung einer programmatischen Aussage des Konzils*, in: Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie. Festschrift für Theodor Schneider. Hg. v. Bernd Jochen Hilberath. Mainz 1995, 293–307. Vgl. die weiterführenden Überlegungen von Josip GREGUR, *Culmen et fons. Liturgie als actio der Kirche im Spannungsfeld von Symbol und Metapher*. München 2005 (Benediktbeurer Studien 14). Er schreibt schon in der Einführung zu seiner Untersuchung: «Höhepunkt und Quelle» sagt nicht nur über die Liturgie etwas aus, sondern auch über die Kirche, über ihr Selbstverständnis und ihre Aufgabe, über die Aktualität der Heilsgeschichte, die christliche Spiritualität, d.h. über die Theologie, in allen ihren Teildisziplinen den gefeierten Glauben beachten muss» (18).

<sup>13</sup> JOHANNES PAUL II., *Apostolisches Schreiben zum 25. Jahrestag der Konzilskonstitution Sacrosanctum Concilium über die Heilige Liturgie «Vincimus quintus annus»* vom 4. Dezember 1988, Bonn 1989 Nr. 9a (VdAS 89); siehe auch: *Enzyklika Ecclesia de Eucharistia von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe*, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die Eucharistie in ihrer Beziehung zur Kirche. Bonn, 2., korr. Aufl. 2003 (VdAS 159).

<sup>14</sup> Franz KOHLSCHIEIN, *Bewusste, tätige und fruchtbringende Teilnahme. Das Leitmotiv der Gottesdienstreform als bleibender Maßstab*, in: *Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform*. FS Bruno Kleinheyer. Hg. v. Theodor Maas-Ewerd. Freiburg/Br. 1988, 38–62, hier: 42.

<sup>15</sup> Die Forderung nach der *Participatio actiosa* ist so sehr Synonym für Aktionismus im Altarraum und liturgische Geländespiele geworden, das der eigentliche Sinn verdeckt zu werden droht. Daher ist eine Aufarbeitung der Bedeutungsdimension dieses Programmwortes der Liturgiereform im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils sehr zu begrüßen: Vgl. jüngst dazu: Martin STUFLESSER, *Actiosa participatio – zwischen hektischem Aktionismus und neuer Innerlichkeit. Überlegungen zur «tätigen Teilnahme» am Gottesdienst der Kirche als Recht und Pflicht der Getauften*, in: LJ 59 (2009) 147–186; Winfried HAUNERLAND, *Participatio actiosa. Programmwort liturgischer Erneuerung*, in: IKZ Communio 38 (2009) 585–595.

<sup>16</sup> HAUNERLAND, *Participatio actiosa* (s. Anm. 15) 586. «All das mag zeigen, dass die Konzilsversammlung mit der Liturgie als erstem Verhandlungsgegenstand nicht etwa eine oberflächliche «Gesichtspflege» der Kirche betrieb, sondern einen Eingriff in ihre Seinsstruktur vornahm» (GREGUR, *Culmen et fons* [s. Anm. 12] 34).

<sup>17</sup> Vgl. Arno SCHILSON, *Liturgie als Ort der Gegenwart und Wirksamkeit der Geheimnisse des Lebens Jesu*, in: IKZ Communio 31 (2002) 22–33.

<sup>18</sup> Odo CASEL, *Das christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebetes*. Hg. v. Viktor Warnach. Graz u.a. 1968.

<sup>19</sup> Viktor WARNACH, *Einführung in die Theologie Odo Casels*, in: CASEL, *Opfermysterium* (s. Anm. 18) XVII–LV, hier: XXXI. – Für die monastische Theologie ist dieser Zugang zur Erkenntnis nicht zufällig oder beliebig, sondern der Weg, den Gott mit den Menschen geht. Vgl. meine Überlegungen in: *Mysteriis edoctus. Vom Erleben zum Erkennen. Liturgiewissenschaft als eine Theologie der Erfahrung*, in: ALw 50 (2008) 188–206. Vgl. auch CASEL in einem Brief an einem flämischen Freund (zitiert nach Arno SCHILSON, *Die Gegenwart des Ursprungs. Überlegungen zur bleibenden Aktualität der Mysterientheologie Odo Casels*, in: LJ 43 [1996] 6–29, hier: 16, Anm. 19): «Nicht das bloße Studium, sondern das lebendige Miterleben mit Christus in mysterio ist die letzte Quelle aller wahren Gnosis» und damit Ursprung und Ziel allen theologischen Mühens.»

<sup>20</sup> Casel versuchte, die eigene liturgische Erfahrung, die er im Zeugnis der Kirchenväter und im Neuen Testament bestätigt sah, auch mittels religionsgeschichtlicher Analogien zu erschließen. Ihm erschienen die hellenistischen Mysterien als eine Art anthropologischer Vorentwurf, mithilfe dessen das christliche Geschehen der Mysteriegegenwart Christi erläutert werden könnte. Das hat ihm viel Kritik bei seinen Zeitgenossen eingebracht. Arno SCHILSON dazu: «Der Ausgriff auf die Mysteriegegenwart in den hellenistischen Kulte dient als anthropologisches Element einer ganz und gar christlich gemeinten Mystagogie» (*Die Gegenwart des Ursprungs* [s. Anm. 19] 22).

<sup>21</sup> Odo CASEL, *Die Liturgie als Mysterienfeier*. Freiburg 1922 (*Ecclesia orans* 9) VII.

<sup>22</sup> SCHILSON, *Die Gegenwart des Ursprungs* (s. Anm. 19) 9.

<sup>23</sup> SCHILSON, *Die Gegenwart des Ursprungs* (s. Anm. 19) 10.

<sup>24</sup> Angelus A. HÄUSSLING, *Was geschieht eigentlich in der Liturgie? Der Anstoß von Odo Casel*, in: HfD 53 (1999) 4–10, hier: 7.

<sup>25</sup> GREGUR, *Culmen et fons* (s. Anm. 12) 31.

<sup>26</sup> KRAUSE, *Mysterium und Metapher* (s. Anm. 2) 85.

<sup>27</sup> Vgl. z.B. Odo CASEL, *Zum Worte sacramentum*, in: JLw 8 (1928) 225–232; DERS., *Mysterium und Martyrium in den römischen Sakramentarien*, in: JLw 2 (1922) 18–38.

<sup>28</sup> Odo CASEL, *Das christliche Kultmysterium*. Regensburg 1932 (1960) 25.

<sup>29</sup> Ausgehend von der Rubrik zum Canon Romanus *infra actionem* hat Odo Casel schon früh die Bedeutung der «Actio in liturgischer Verwendung» herausgestellt: «actio [ist] die Opferhandlung, ... canon actionis ... [ist] das eucharistische Hochgebet, insofern es die Norm darstellt, nach der die Opferhandlung abzuhalten ist ... Die Bezeichnung des Kanons als actio beweist, daß zur Zeit ihrer Entstehung noch die altchristliche, echt liturgische Auffassung der eucharistia als des einheitlichen Opfergebetes lebendig war ... Nicht stumme Versenkung ist ihr Inhalt, nicht abstrakte, theologische Doktrin ihr Gegenstand, sondern Handlung, Tat; aber eine Tat, die voll tiefer Beschauung ist: das Mysterium der Erlösung durch Tod und Auferstehung des Herrn» (Odo CASEL, *Actio in liturgischer Verwendung*, in: JLw 1 [1921] 34–39, hier: 39).

<sup>30</sup> Sermo 74,2: «Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit» (CChr.SL 138A, 457). Ein weiteres Väterzitat, auf das Casel immer wieder zurückgreift, ist ein Wort Ambrosius: «In tuis te inuenio sacramentis» – «Ich finde dich in den Mysterien wieder»: *Apoloogia prophetarum* David 58 (CASEL 32,2, 340).

<sup>31</sup> Vgl. besonders CASEL, *Das christliche Kultmysterium* s. Anm. 28) 22f.

<sup>32</sup> Vgl. Burkhard NEUNHEUSER, *Odo Casels Beitrag zur theologischen Fundierung der liturgischen Erneuerung*, in: *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Teil II: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*. Münster 2002 (LQF 88/II) 649–664, hier: 653: «wohl bleibt die Konzentrierung auf die sieben Sakramente, gemäß der Definition der Scholastik und des Dogmas von Trient, selbstver-



ständig erhalten, aber im Blick auf die größere Zahl heiliger Zeichen, um die das ganze liturgische Leben kreist («circa quae tota vita liturgica vertit»; SC 6), gemäß der Sprache der alten Sakramentare, wird auch die Vielzahl der heiligen Symbole die Wirklichkeit der Heilstat Christi erkannt und im Glauben vermittelt.»

<sup>33</sup> HÄUSSLING, *Was geschieht eigentlich in der Liturgie* (s. Anm. 24) 9.

<sup>34</sup> Vgl. Robert F. TAFT, *Theologie der Tagzeitenliturgie*, in: HLD 56 (2002) 71–82 (engl. Original: *The Theology of the Liturgy of the Hours*, in: Handbook for Liturgical Studies. 5: Liturgical Time and Space. Hg. v. Ansgar Chupungco u.a. Collegeville 2000 [A Puelblo Book] 119–13).

<sup>35</sup> Dieses Zitat zielt den Klappentext des Büchleins von GOZIER, *Odo Casel* (s. Anm. 2).

<sup>36</sup> Josef RATZINGER, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*. Meitingen 1972 (MKIS 2); Auszug aus einer Vorlesung im Rahmen der Salzburger Hochschulwochen 1965, 5.

<sup>37</sup> Geoffrey WAINWRIGHT, ein führender amerikanischer Liturgiewissenschaftler (selbst reformierte Theologe): «Theologisch war wohl Odo Casel der Ahnherr der SC ..., obwohl das konziliare Dokument darauf verzichtet, in die den großen Mysterientheologen noch immer umkreisenden Kontroversen einzugreifen» (In der Rez. zu Franziskus Eisenbach, *Die Gegenwart Christi im Gottesdienst*. Mainz 1982, in: ThLZ 110 [1985] 395–397, hier: 397).

<sup>38</sup> Vgl. Angelus A. HÄUSSLING, *Odo Casel – noch von Aktualität? Eine Rückschau in eigener Sache aus Anlaß des hundertsten Geburtstag des ersten Herausgebers*, in: ALw 28 (1986) 357–387, hier: 360.

<sup>39</sup> Zitiert bei Jean HILD, *L'Encyclique «Mediator» et la sacramentalité des actes liturgiques*, in: QLP 29 (1948) 186–203, hier: 203

<sup>40</sup> Aus dem Konzilstagebuch von Josef Andreas JUNGMAN, in: Gd 9 (1975) 26f. Vgl. Reiner KACZYNSKI, *Was heißt «Geheimnisse» feiern? Über den Zusammenhang von Mysterientheologie und Liturgiereform*, in: MthZ 38 (1987) 241–255, hier: 245.

<sup>41</sup> MEYER, *Eucharistie* (s. Anm. 6) 72.

<sup>42</sup> Irmgard PAHL, *Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie*, in: LJ 46 (1996) 71–93, hier: 74.

<sup>43</sup> Vgl. zur Entwicklung des *pessah*-Begriffs und seine liturgietheologische Einordnung: Hansjörg AUF DER MAUR, *Vom Tod zum Leben. Liturgiehistorische und theologische Aspekte*, in: HLD 46 (1996) 3–23.

<sup>44</sup> AUF DER MAUR, *Vom Tod zum Leben* (s. Anm. 43) 5f.

<sup>45</sup> Johannes BETZ, *Eucharistie. IV. Die Dogmengeschichte der Eucharistielehre. C. Vom Tridentinum zur Neuzeit*, in: LThK<sup>2</sup> 3 (1959) 1150–1152, hier: 1151: «... Casels Mysterientheologie blieb zwar im einzelnen nicht ohne Widerspruch ... Ihr Grundgedanke aber ... nämlich die sakramentale Vergegenwärtigung der einmaligen Heilstat Jesu, scheint sich durchzusetzen.»

<sup>46</sup> Arno SCHILSON, *Einleitung*, in: Odo Casel, *Mysterientheologie. Ansatz und Gestalt*. Hg. v. Abt-Herwegen-Institut der Abtei Maria Laach. Ausgew. u. eingel. von Arno Schilson. Regensburg 1986, 9–27, hier: 25.

<sup>47</sup> Vgl. Albert GERHARDS, *Aus der Geschichte lernen? Versuche über die Liturgie der Zukunft*, in: StZ 207 (1989) 473–484: «Entsakralisierung» so lautete das Schlagwort unter dem besonders die sinnlichen Dimensionen der Liturgie beschnitten oder zerstört wurden.

<sup>48</sup> Reiner KACZYNSKI, *Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie SACROSANCTUM CONCILII*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Hg. v. Peter Hünemann u. Bernd Jochen Hilberath. Bd. 2. Freiburg u.a. 2004, 1–227, hier: 101.

<sup>49</sup> Edward SCHILLEBEECKX, *Hin zu einer Wiederentdeckung der christlichen Sakramente. Ritualisierung religiöser Momente im alltäglichen Leben*, in: Interdisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche. Festgabe für Dietmar Mieth. Hg. v. Adrian Holderegger u. Jean-Pierre Wils. Freiburg u.a. 2001, 309–339, hier: 309; vgl. auch den ähnlichen Beitrag: Edward SCHILLEBEECKX, *Vers une redécouverte des sacraments chrétiens. Ritualisation de moments religieux dans la vie courante*, in: L'économie sacramentelle du salut. Réflexion théologique sur la doctrine sacramentaire de saint Thomas, à la lumière de la tradition et de la problématique sacramentelle contemporaine. Fribourg 2004, 545–573.

<sup>50</sup> Es war gerade Odo Casel, der dem «Drama» zentrale Bedeutung zumaß: Er betonte den spielhaften Charakter der Liturgie: Die Liturgie «ist nicht rein geistige Wirklichkeit unter dem Schleier der

Bilder», sondern «Symbol im antiken Sinne» (*Zur Idee der liturgischen Festfeier*, in: JLw 3 [1923], 93–99, hier: 95). An diesem heiligen Spiel muss der vor Gott stehende Mensch aktiv teilnehmen (*Das christliche Kultmysterium* [s. Anm. 28] 41 Anm. 56). Vgl. dazu Jürgen BÄRSCH, *Ist Liturgie Spiel? Historische Beobachtungen und theologischen Anmerkungen zu einem vielgestaltigen Phänomen des christlichen Gottesdienstes*, in: ALw 47 (2005) 1–24.

<sup>51</sup> SCHILLEBEECKX, *Hin zu einer Wiederentdeckung der christlichen Sakramente* (s. Anm. 49) 310.

<sup>52</sup> Vgl. das Grundlagenwerk zum Thema von der Theaterwissenschaftlerin Erika FISCHER-LICHTE, *Ästhetik des Performativen*. Frankfurt/M. 2004; interessant auch: Dies., *Die Entdeckung des Zuschauers. Paradigmenwechsel auf dem Theater des 20. Jahrhunderts*. Tübingen 1987.

<sup>53</sup> Ein Beispiel: Stephan WAHLE, *Liturgie als Gedächtnisgeschehen. Dargestellt anhand eines Vergleichs von christlicher Sonntags- und jüdischer Sabbatliturgie*, in: ALw 37 (2005) 153–180; oder: Birgit JEGGLE-MERZ, «Selbst Engel können nicht ohne Sinnlichkeit sein»– Oder: «Per signa sensibilia» (SC 7) – *ästhetischer Anspruch und Programm*, in: BiLi 78 (2005) 227–233.

<sup>54</sup> Als Beispiel sei an dieser Stelle nur auf zwei Habilitationsschriften verwiesen: David PLÜSS, *Gottesdienst als Textinszenierung. Perspektiven einer performativen Ästhetik des Gottesdienstes*. Zürich 2007; Brigitte ENZNER-PROBST, *Frauenliturgien als Performance. Die Bedeutung der Corporealität in der liturgischen Praxis von Frauen*. Neukirchen-Vluyn 2008.

ANTONIO MARIA SICARI · MAILAND

## GLEICHZEITIGKEIT MIT CHRISTUS

*Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon: Zwei Schwestern im Geist*

«Christwerden bedeutet mit Christus gleichzeitig zu werden. Im Blick auf das Absolute gibt es nämlich nur eine einzige Zeit: die Gegenwart. Für jemanden, der nicht zum Absoluten gleichzeitig ist, existiert das Absolute in Wirklichkeit nicht. Und da Christus das Absolute ist, ist leicht einzusehen, dass es im Blick auf ihn nur eine Situation geben kann: Die der Gleichzeitigkeit.»<sup>1</sup> Man kann diese berühmte Formulierung von Sören Kierkegaard leichter deuten, wenn seine philosophische Sprache in der Art von Charles Péguy als kontemplatives Gebet rekonstruiert wird: «Er ist da. / Er ist wie der erste Tag. / Er ist unter uns wie der Tag seines Todes. / In Ewigkeit ist er unter uns als der erste Tag. / Auf ewig alle Tage. / Er ist unter uns in allen Tagen seiner Ewigkeit. / (...) / Es ist dieselbe Geschichte, genau dieselbe, auf ewig dieselbe, die sich zu jener Zeit und in jenem Land ereignet hat und sich an allen Tagen, an allen Tagen jeder Ewigkeit ereignet. / In allen Pfarreien der Christenheit.»<sup>2</sup>

Es ist mit Sicherheit von grundlegender Bedeutung für einen Christen, mit anbetendem Staunen das «Eintreten des Zeitlichen ins Ewige und des Ewigen in die Zeit»<sup>3</sup> wahrzunehmen.

In der Geschichte der Kirche stoßen wir auf unzählige Heilige, die diese «Gleichzeitigkeit» bezeugt haben – in der Anbetung der Gegenwart Christi und ihrer Entdeckung in tausend Gesichtern und tausend Situationen; sie haben ihre Zeitgenossen darauf hingewiesen und sie ihnen fassbar gemacht; sie sind sogar selber zur «Gegenwart», zur «Verlängerung der Menschheit Christi» in Zeit und Raum geworden.

Von der heiligen Klara von Assisi wird berichtet, es habe den Anschein erweckt, als habe sie «ständig den gekreuzigten Christus in ihren Armen; sie bedeckte ihn mit Küssen und wusch ihn mit ihren Tränen.» Die heilige Teresa von Avila berichtete, sie habe beständig den Auferstandenen leiblich an ihrer Seite wahrgenommen, als liebende Zeugin jeder seiner Gesten. Der

ANTONIO MARIA SICARI, geb. 1943 in Mazzara del Vallo, Karmelit; Verfasser zahlreicher Veröffentlichungen bei Jaca Book, darunter die 10 Bände von *Ritratti di Santi*.



heilige Camillus von Lellis war zärtlich zu seinen Kranken und erblickte in ihnen seinen geliebten gekreuzigten Herrn; er ging dabei so weit, dass er auch ihnen seine Sünden «beichtete». Mutter Teresa von Kalkutta wiederum erklärte geduldig allen Journalisten, die sie mit tausend Fragen hinsichtlich ihrer caritativen Unternehmungen belästigten: «Jesus ist alles, was ich bin und was ich habe.»

Wir könnten noch unzählige weitere «Gesichter von Heiligen» anführen, die alle von der Gleichzeitigkeit mit Christus geformt und fasziniert waren. Sie alle haben ihn als gleichzeitig wahrgenommen und sozusagen Jesus in ihre «Gegenwart» hineingezogen, indem sie ihn in ihrem Leben beherbergt und zugelassen haben, dass er in ihre Zeit und ihren Raum einbrach. Einige von ihnen hatten auch die Sendung, in der Kirche die Passion Christi neu zu verkünden. In ihrer Betrachtung wurde diese Passion wieder lebendig, sie erzählten neu mit liebender Sorgfalt den Passionsbericht und reicherten ihn dabei oft mit unbekannten Einzelheiten an.

Außerordentlich sind in dieser Hinsicht die «Offenbarungen», die der heiligen Brigitta während einer Pilgerfahrt ins Heilige Land zuteil wurden, vor allem jene außergewöhnlich schöne, die mit den Worten beginnt: «Während ich auf dem Kalvarienberg war und heftig weinte, sah ich, wie mein Herr nackt und mit den Spuren der Geißelung zur Kreuzigung geführt wurde.»<sup>4</sup> Mit ihrer minutiösen und «leidenschaftlichen» Rekonstruktion war die heilige Brigitta für die Christen ihrer Zeit die Personifizierung der Kirche als der liebenden Braut, die die Schmerzen ihres Bräutigams sieht, berührt, betrachtet, mitempfindet.

In der karmelitischen Tradition kommt aber noch etwas hinzu: Es handelt sich um eine unbekannte Bestätigung, wenn sie auch nur in Andeutungen besteht. Die beiden «Schwestern im Geist» – die heilige Therese vom Kinde Jesu und die selige Elisabeth von der Dreifaltigkeit – erlebten nämlich eine in Liebe mitvollzogene Passion dergestalt, dass sie nicht nur das Gefühl hatten, sie würden an den Schauplatz geführt, um die Passion zu betrachten, neu zu erleben und schließlich zu bezeugen. Vielmehr entdeckten sie, dass sie schon immer vor Ort waren, schon immer gegenwärtig, schon immer dazu berufen, den zu «trösten», den sie beide als «Meine einzige Liebe» anriefen.

### *1. Therese von Lisieux: die Erfahrung, von Christus in seine Zeit hineingezogen zu sein*

Die heilige Therese von Lisieux führte ein Leben, das von früher Kindheit an von Leiden geprägt war (sie bezeichnete sie übrigens als «unsere Reichtümer»). Diese Leiden erreichten ihren Höhepunkt in den ersten Jahren des Ordenslebens, als ihre Verehrung des Jesuskindes eins wurde mit der Ver-

ehrerung des heiligen Angesichts Christi. Wir sprechen von Verehrung; es handelte sich aber um eine radikale Erfahrung, die neue Abgründe des Glaubens und der Zärtlichkeit eröffnete. Das alles ereignete sich nach ihrem Eintritt in den Karmel (Therese war ganz den Geheimnissen der «geistlichen Kindschaft» zugewandt), als sie den äußerst schmerzlichen Schlag der Geisteskrankheit ihres innig geliebten Vaters hinnehmen musste: Als sie ihn auf der anderen Seite des Klausurgitters mit von der Krankheit gezeichnetem Gesicht sah, empfand Therese einen Schmerz, der so groß war, dass sie glaubte, sie könne auf Erden keinen größeren erleben. Damals erbat sie von ihrer Priorin die Erlaubnis, ihren Ordensnamen ändern zu dürfen; und so hieß sie nicht mehr «Schwester Theresa vom Kinde Jesu», sondern «Schwester Theresa vom Kinde Jesu (und) vom Heiligen Antlitz». Sie hatte es als Qual erfahren, dass das Geheimnis der Kindheit Christi, das sie so sehr liebte, ein «umfassendes Ereignis» war und lernte, Christus als das ewige Kind des Vaters zu betrachten, im Himmel und auf Erden, von Bethlehem bis nach Golgata.

Therese empfand sich so als persönlich einbezogen in das Drama der ganzen niedrigen irdischen Seinsweise Jesu, besonders seiner Passion, die sie auf dem von Erniedrigung gekennzeichneten Gesicht ihres Vaters als lebendige Wirklichkeit wahrnahm.

Aber ihre «Gleichzeitigkeit» bestand nicht nur darin, «heute teilzuhaben» am Leiden Christi (in der Spur des Apostels Paulus, der sich als «mit Christus gekreuzigt» sah), sondern in dem Bewusstsein, immer schon dazugehört zu haben. So beschloss Theresa eines Tages, das Geheimnis, das sie erspürt hatte, poetisch festzuhalten und verfasste ein sehr langes Gedicht (mit 33 Strophen), dem sie bezeichnender Weise den Titel gab: «Jesus, erinnere dich!» In dem Text wollte sie das ganze Leben des Erlösers wiedergeben; sie verlangte nicht von sich, die Mysterien des Lebens Christi in Erinnerung zu rufen, sondern bat Christus, sich daran zu erinnern, dass sie – die kleine Therese – immer an seinen gottmenschlichen Schicksalen beteiligt gewesen war. Hier ein kleiner Kommentar dazu: «(Therese) schreckt nicht davor zurück, zu schreiben: «Mit der kleinen Hand hast du deine Mutter liebkost / und doch hast du die Welt im Dasein gehalten und ihr das Leben gegeben / Du hast an mich gedacht [...] Erinnere dich daran!» (P 24,6). Wenn sie berichtet, dass Jesus keinen Ort hatte, an dem er sein Haupt hinlegen konnte, sagt sie ihm gleich: «Komm in mich, um auszuruhen [...] / Komm, meine Seele ist bereit, dich zu empfangen» (24,8). Wenn sie sieht, wie er die Kinder aufnimmt, sagt sie zu ihm: «Auch ich möchte deine Zärtlichkeiten empfangen» (24,9). Wenn sie die Episode mit der Samaritanerin erzählt, fügt sie hinzu: «Ich, wirklich ich weiß, wer der ist, der von mir zu trinken verlangt!» (24,10). Wenn sie berichtet, dass Jesus lebendiges Wasser versprochen hat, mischt sich Therese sofort ein: «Ich habe Durst, oh mein Jesus» (24,11). Und

im weiteren Verlauf beschreibt das Gedicht minutiös viele Episoden des Evangeliums, die dem Geist und dem Herzen von Therese zuströmen scheinen; sie findet jeweils genau den «Platz», wo sie sich einbringen und beteiligen kann. Aber als sie schließlich von der Todesangst am Ölberg erzählt, gibt sie geradezu der Gewissheit Ausdruck, Jesus schon getröstet zu haben, mit dem jungfräulichen Opfer ihrer eigenen Existenz, und fügt mit unglaublicher vergegenwärtigender Kraft hinzu: «Du hast mich gesehen, Jesus. [...] Erwinnere dich daran!» (24,21).

Etwa einen Monat nach der Fertigstellung dieses umfangreichen Gedichts wird Therese das Glück zuteil, dass sie in einem geistlichen Text die Bestätigung ihrer solchermäßen personalisierten Weise findet, das Evangelium zu lesen. Sie setzt an den Anfang ihrer Verse als Überschrift folgende Worte Jesu an die Heilige Gertrud: «Meine Tochter, suche dir diejenigen Worte von mir aus, die am meisten Liebe ausstrahlen; schreibe sie nieder und bewahre sie wie wertvolle Reliquien, bemühe dich, sie oft zu lesen. Wenn ein Freund im Herzen eines Freundes die ursprüngliche Lebendigkeit seiner Zuneigung wiederbeleben möchte, sagt er zu ihm: Erinnerst du dich an das, was du gefühlt hast, als du mir eines Tages diesen Satz gesagt hast? Erinnerst du dich an deine Gefühle zu jener Zeit, an jenem Tag, an jenem Ort? Glaube mir, meine wertvollsten Reliquien auf Erden sind die Worte meiner Liebe, die Worte, die aus meinem mehr als sanften Herzen entsprungen sind»<sup>5</sup>. Therese erinnerte sich an die «Worte der Liebe», die Jesus während der ganzen Zeit und an allen Orten seiner Menschwerdung ausgesprochen hatte. Aber sie war sich auch sicher, dass Jesus sich ebenfalls daran erinnerte, sie schon damals gesehen und gehört zu haben.

Sind wir nicht vielleicht auf der Welt für ihn einzigartig?

Wie oben gezeigt, bewegen wir uns noch auf dem Feld der mystischen (also geheimnishaften und in tiefer Weise realen) Gleichzeitigkeit; aber bisher ist diese Gleichzeitigkeit ein Werk Christi; *es sind nicht wir, die ihn in unser Heute hineinziehen. Er hat uns in seine Zeit hineingezogen und uns in seinem Leben Platz eingeräumt*: wir sind einzigartige Mit-Protagonisten, so wie er die einzige Liebe ist, die er in jeder Seele entzündet.

## 2. Elisabeth von Dijon: «Leide nicht mehr ohne mich!»

Auch der seligen Elisabeth von der Dreifaltigkeit ging von Jugend an auf, dass jedes Leid ausschließlich ein Liebesgeschehen ist und dass der Schmerz nur dazu da ist, unsere Seele an den Fuß des Kreuzes zu versetzen. In ihren Jugendschriften findet sich ein fast schon prophetischer Text von außergewöhnlicher Dichte, den sie auf einer Welle der ursprünglichen und gotterfüllten Begeisterung niedergeschrieben hat. Es handelt sich um ein Gebet, das Gott von den Lippen eines großzügigen Mädchens entgegennahm, das



sich vielleicht auf eine exzessive Weise verausgabt; er nahm es – wie er es tun kann – entgegen mit dem entschiedenen Ernst dessen, der sein Geschöpf innig liebt.

Wir schreiben das Jahr 1899: Elisabeth nahm an der langen «Stadtmission» teil, deren Predigten in Dijon ein Redemptorist hielt. Dabei hörte sie am Vormittag des 9. März, eines Donnerstags, eine Predigt über die «Buße», mit nahe liegenden Verweisen auf die ernste Botschaft von Lourdes. Der Prediger hatte eindringlich auf die Tatsache hingewiesen, dass das Leben Jesu «nichts anderes war als eine lange Leidensgeschichte» und hatte im Anschluss daran Beispiele der Buße aufgezählt, die viele Heilige gegeben hätten. Elisabeth hat das ihrem Tagebuch anvertraut. Aus den Aufzeichnungen wird dann ein Strom des Gebets: «O mein Gott [...] ich verlange so sehr nach dem Leiden, [...], aber nur um dich zu trösten, um dir die Seelen wieder zuzuführen, um dir zu beweisen, dass ich dich liebe. [...] Ich habe dir mein Herz geschenkt, ein Herz, das nur an dich denkt und für dich lebt, ein Herz, das dich bis zum Sterben liebt.»<sup>6</sup>

Die Formulierungen sind warmherzig und recht traditionell. Aber ihrer Feder entspringt auf einmal ein überraschender Schrei, mit dem sie sich an ihren Jesus mit der unverfälschten Kühnheit einer Braut wendet, die ungeduldig darauf wartet, ihren Platz an der Seite ihres Bräutigams einnehmen, alles mit ihm teilen zu können: «Leide nicht mehr ohne mich!»

Elisabeth hat nicht wie Therese den Eindruck, sie sei immer schon dabei gewesen, um gemeinsam zu leiden; aber sie fühlt sozusagen, dass Jesus ihr durch sein Leiden ohne sie Unrecht getan habe, ein Unrecht, das sofort «repariert» werden muss! Es handelt sich um Narrheiten der Liebe, die sich nicht mit unserer kalten Rationalität beurteilen lassen, sondern denen wir nur in der Bewegung beipflichten können, die sie in unserer Seele auslösen. Ungeachtet dessen ist es interessant zu beobachten, wie dieser Ausruf der jungen Elisabeth (sie war damals 19 Jahre alt) sich in ihrem Verhältnis zu Christus durchhält, in Erwartung einer Erhörung. Mit 25 Jahren wird sie von der Addison-Krankheit heimgesucht. Kein Leiden blieb ihr erspart; der Schmerz prägte ihren Körper und ihre Seele bis aufs äußerste, bis dahin, dass Elisabeth das Gefühl hatte, sie werde bis in ihren Glauben hinein erschüttert. Sie gab an, ein «Werk der Zerstörung an ihrem ganzen Wesen» wahrzunehmen; das ging soweit, dass sie ihrer Priorin anvertraute, sie habe manchmal die fürchterliche Versuchung zum Selbstmord verspürt. Doch dann verwandelte sich dieses Leiden in eine beseligende Erfahrung. Es war, als eröffnete sich ihr ein königlicher und gleichzeitiger intimer Ort; sie erfuhr sich dazu eingeladen, eine neue Schwelle in ihrer Beziehung zu Christus zu überschreiten. Am 14. September 1906 hörte sie den erschütternden Satz der heiligen Angela von Foligno: «Wo hat Christus gewohnt, wenn nicht im Schmerz?»<sup>7</sup>

Schon von klein auf, seit ihrer Erstkommunion, hatte sich in Elisabeth eine innere Gewissheit Schritt für Schritt verstärkt, die sie gerne folgendermaßen zum Ausdruck brachte: «Ich werde bewohnt!» Die Dreifaltigkeit, der Himmel, ihre Seele, das Karmelitinnenkloster, ihre Zelle: Das alles wurde von ihr Schritt für Schritt entdeckt und geliebt, wie man ein Haus, eine Wohnung liebt, in die man sich gern flüchtet.<sup>8</sup> Das geht soweit, dass «Ein-Wohnung» zum zusammenfassenden Ausdruck und zur Kennzeichnung der gesamten Lehre Elisabeths wird, und zwar im zweifachen, aktiven und passiven Sinn der Beziehung: Einerseits hat sie das Gefühl, sie müsse «einwohnen» (in Gott, in der Dreifaltigkeit, im Himmel usw.); andererseits empfindet sie das Wunder, selber «beigewohnt» zu werden.<sup>9</sup>

An jenem Fest Kreuzerhöhung, wenige Wochen vor ihrem Tod, hatte Elisabeth die Empfindung, sie werde für eine andere und unbekannte «Wohnung» ihres Gottes geöffnet.

Sie schrieb davon umgehend ihrer Schwester, der sie erklärte: «Mir kommt es so vor, als hätte ich meine Wohnung gefunden: [...] es ist das ungeheure Leiden, das mein Herr und Meister erduldet hat; in einem Wort: Er ist es selber, der Schmerzensmann» (B 311). Sie war davon mit einer ungeheuren Zärtlichkeit besessen, bis dahin, dass die Formulierung ständig in ihren letzten Briefen auftaucht, die sie schon sehr erschöpft schrieb, als sie nicht mehr die Kraft hatte, den Bleistift zwischen ihren Fingern zu halten.

«Wo hat Christus jemals gewohnt, außer in meinem Schmerz?» Schrittweise wurde die mystische Frage für sie gleichsam zum Axiom, soweit, dass sie in einigen Briefen formulierte: «Jede vom Leiden heimgesuchte Seele wohnt mit Ihm. In dieser Wohnung gewähre ich dir Herberge» (B 315). So wird der seinerzeit etwas romantische Ausruf des jungen Mädchens: «Nicht mehr ohne Dich leiden wollen!» schließlich zum königlichen Schritt einer Braut, die an der Seite des Bräutigams einerschreitet und seine Wohnung betritt, um ganz an seinem hochzeitlichen Geheimnis teilzuhaben.

Diese letzten Monate wurden für sie zur immer tieferen Erkundung der für sie von Ewigkeit her bestimmten Wohnung: Hier offenbarte ihr der himmlische Vater seine «übergroße Liebe»; hier musste sie ihre volle «Gleichförmigkeit mit dem gekreuzigten Bräutigam» verwirklichen; hier konnte sie mit allem Einsatz an der Auferbauung der Kirche und an der Rettung der Menschheit mitwirken. So entwickelte sich bei Elisabeth die Überzeugung, dass das Bett, in dem sie zusammengekauert und kraftlos liegen musste, zu einer Art eucharistischem Altar geworden war, an dem auch sie sich opfern konnte.

Sie wusste, dass ihre Krankheit entgegen allem Anschein eine «Krankheit der Liebe» war. Sie formulierte: «Das ist die Messe, die er mit mir feiert!», und sah sich als eine weiße Hostie, glücklich darüber, in den Armen der Liebe gehalten zu werden. Die erstrebte «Gleichzeitigkeit mit Christus» war

also voll verwirklicht: Sie geschah in der Eucharistie, in die sich fast alle Heiligen mit Freude hineinversenkt haben, in dem Bewusstsein, dort dem eigentlichen Wesen des Ostereignisses zu begegnen.

### *Epilog: Eucharistische Gleichzeitigkeit mit Christus*

In der Erfahrung von Therese und Elisabeth gibt es einen Zug, der es verdient, hervorgehoben zu werden: Die Eucharistie ist heute das Sakrament, das Christus wirklich in unseren Raum und unsere Zeit hineinbringt; aber ursprünglich – jenes erste Mal! – war sie die Methode «von Fleisch und Blut», mit der Jesus uns während seines Leidens mitnahm, indem er gleichsam unsere Ferne (der Liebe und der Zeit) vorwegnahm und überwand. Wie könnte man jene glühende Eucharistie vergessen, die die Apostel empfangen, bevor sie flohen und ihren Messias verließen? Wie sollte man sich nicht an jene erste Eucharistie erinnern, die eine Vorwegnahme der Passion war und sie schon zur Nahrung für die werden ließ, die dabei waren, weggehen?

Die beiden Heiligen aus dem Karmel, Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon, wussten, dass Jesus von jenem ersten Augenblick an für sie die Strafe weggenommen hatte, die jede Distanz, ob in der Zeit oder in der Liebe, bedeutet.

*Aus dem Italienischen von Ulrich Ruh*

### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> S. KIERKEGAARD, *Einübung im Christentum*, in: Gesammelte Werke, Florenz 1974. 724.

<sup>2</sup> CH. PEGUY, *Das Geheimnis der Liebe der Jungfrau von Orleans*, 1909.

<sup>3</sup> DERS., *Clio* (Dialog zwischen der Geschichte und der heidnischen Seele), 1917.

<sup>4</sup> Der vollständige Text findet sich in: A. M. SICARI, *Il sesto libro die Ritratti di Santi*, Mailand 2000; S. 60f.

<sup>5</sup> A.M. SICARI, *La Teologia di S.Teresa di Lisieux. Dottore della Chiesa*, Mailand 1997, 225f. Das ganze fünfte Kapitel («Von der Kindheit zum Heiligen Antlitz») ist diesem Glaubensweg gewidmet (119–227).

<sup>6</sup> ELISABETH VON DER DREIFALTIGKEIT, *Oeuvres completes*, Paris 2002. Aus diesem Werk stammen die Zitate aus den Briefen (B).

<sup>7</sup> Die Formulierung stammt aus dem «Libro delle rivelazioni e delle istruzioni» der Heiligen Angela von Foligno, das 1895 fast vollständig in der französischen Übersetzung vorlag.

<sup>8</sup> Vgl. die Briefe 107, 184, 239 und 261.

<sup>9</sup> Vgl. A.M. SICARI, *Elisabetta della Trinità. Un' esistenza teologica*, Mailand 2000.



HANS MAIER · MÜNCHEN

## DIE KATHOLIKEN UND DIE DEMOKRATIE

### *Wahrnehmungen demokratischer Entwicklungen im modernen Katholizismus*

«Ich blicke um mich und sehe überall nur die Demokratie. Ich sehe die Sintflut steigen, immer weiter steigen, Ich würde wohl erschrecken als Mensch; ich erschrecke nicht als Christ, denn zur gleichen Zeit wie die Sintflut sehe ich auch die Arche.»

Diese Sätze stammen aus Reden, die der französische Katholikenführer Charles de Montalembert (1810-1870) im Jahr 1863 im belgischen Mecheln hielt.<sup>1</sup> In ihnen spiegeln sich Furcht und Hoffnung angesichts einer Epochenwende, die viele schon damals als endgültig und unwiderruflich erkannten, in der sie aber auch Gefahren und Risiken für die Zukunft sahen. Die «neue Zeit», in der die Demokratie in allen Ländern die Macht ergreifen würde, galt als unberechenbar, als ein Schritt ins Unbekannte. Was würde sie für Staat und Kirche bringen? Verfall, Anarchie, den Niedergang der Religion, das Ende des Christentums? Oder umgekehrt die Wiedergeburt der Kirche aus jenem Geist der Freiheit, der Achtung vor der Menschenwürde, den Menschenrechten, der – wenn auch manchmal in verzerrter Form – in den modernen Revolutionen zutage getreten war?

### I. DEMOKRATIE GEGEN KIRCHE

Am Anfang der Geschichte von Demokratie und Kirche in Europa steht ein historisches Paradox.<sup>2</sup> Man könnte es so formulieren: Dort, wo sich die moderne Demokratie in ihrer frühesten und geschichtsmächtigsten Form entfaltet hat, nämlich in den angelsächsischen Ländern vom 18. Jahrhundert an,<sup>3</sup> dort vollzieht sich dieser Vorgang ohne Berührung mit dem Katholizismus; denn dieser ist in jenen Ländern auf eine Randposition beschränkt. Umgekehrt ist dort, wo Kirche und Demokratie in der Geschichte sich berühren und zusammenstoßen, in den europäischen Zentralländern, vorab in Frankreich im 18. und 19. Jahrhundert, der Begriff der Demokratie, nicht zuletzt unter der Nachwirkung der monarchisch-absolutistischen Vergangenheit, radikalisiert und zugleich – gemessen an der angelsächsischen Tradition – pervertiert worden. Der Unterschied zeigt sich, neben anderem, vor allem in einem für das Verhältnis beider Mächte entscheidenden Punkt: Die angelsächsische Demokratie ist nicht kirchen- und glaubensfeindlich, die kontinentale, wenigstens in

HANS MAIER; geb. 1931, 1962-1987 Professor für Politische Wissenschaften in München, von 1970-1986 Bayerischer Kultusminister; 1988-1999 Inhaber des Münchener «Guardini-Lehrstuhls» für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie. Mit-herausgeber der COMMUNIO.

ihrer frühen Gestalt in der Französischen Revolution, ist es; die erste duldet neben sich andere Kräfte, Kirchen, regionale Traditionen, eine freie Gesellschaft; die zweite duldet nichts neben sich, weder Korporationen noch einen Landschafts- oder Kirchenbürger noch eine Kirche, die einen nicht vom Staat abgeleiteten Charakter als *societas perfecta* für sich in Anspruch nimmt.<sup>4</sup> Es ist für die Psychologie des kirchlichen Verhaltens gegenüber der Demokratie im 19. Jahrhundert entscheidend, dass der Kirche die Erfahrung mit dem angelsächsischen *civil government* fehlt – das alles gilt als protestantische Sonderentwicklung außerhalb Kontinentaleuropas und ist es ja auch – und dass sie jene Form von Demokratie, mit der sie erstmals 1791 und 1793 konfrontiert wird, nämlich den umgestülpten Absolutismus des Jakobinerstaates, mit der Demokratie schlechthin identifiziert. So wird das Problem Kirche und Demokratie sozusagen in einer schiefen oder doch einseitigen Form zum Thema der Geschichte – ein Tatbestand, den man von vornherein bei der Beurteilung des Verhaltens beider Seiten berücksichtigen muss.

Die angelsächsische Welt mit ihrem vergleichsweise blasseren Kirchenbegriff und ihrer freieren Auffassung von Demokratie hat der modernen Demokratie nicht nur keinen Widerstand entgegengesetzt, sie hat ihr im Gegenteil, wie zuerst Tocqueville gesehen hat, vorgearbeitet.<sup>5</sup> Weder England noch im besonderen die USA haben das spezifisch kontinentaleuropäische Phänomen des Kulturkampfes, also einer bewussten, mit staatlichen Mitteln vorangetriebenen Absetzung von der kirchlichen Vergangenheit gekannt. Ein großer Teil der neuen Ideen, die in der amerikanischen und französischen Revolution aufstiegen, war im Protestantismus calvinistischer oder freikirchlicher Observanz bereits heimisch gewesen, und wo die evangelischen Länder mit den demokratischen und liberalen Ideen in Berührung kamen, verschmolzen sie diese vielfach mit ihrem religiösen Ethos. Während sich auf dem Kontinent der weltliche moderne Staat aus einer Revolte gegen die Religion entwickelte, verdankte er seine Existenz in den angelsächsischen Ländern weitgehend dem Einfluss althergebrachter Glaubensgemeinschaften. Vor allem in Nordamerika unterschied man von Anfang an deutlich zwischen Zivilgewalt und Religion – keineswegs aus Abneigung, sondern aus Wohlwollen gegenüber den – dort zahlreichen – Glaubensgemeinschaften und Kirchen.

Eben diese besonderen politischen und religiösen Voraussetzungen fehlten auf dem Kontinent; die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Demokratie hat sich deshalb hier in ganz anderer Form vollzogen als in England und Amerika. Vor allem: Wir haben es hier, zumal in Frankreich, mit einer kompakten Einheit von Kirche und politischer Welt zu tun, die nie die Lockerungsbewegungen des angelsächsischen *civil government* durchgemacht hat. Zumal in Frankreich sind Kirche und Staat geschichtlich zusammengewachsen in der »im Taufbecken von Reims gewiegten« Monarchie. Diese Ordnung der Dinge hatte sich den Geistern so stark eingeprägt, dass selbst die Revolutionäre an ihr festhielten: Sie konnten sich nicht vorstellen, dass die Umwandlung, die 1789 begann, sich nur auf den Staat erstrecken sollte; vielmehr versuchten sie, mit dem Staat zugleich auch die Kirche demokratisch zu reformieren. Die alte Einheit von Kirche und Politik sollte bewahrt werden – nur eben in neuen, demokratischen Formen. Und hier beginnt das zweite historische Paradox: Gerade die Leidenschaft, mit der die Revolutionäre an der Einheit von

Staat und Kirche festhielten – «eine römische und katholische Leidenschaft», wie der Historiker Matthiez treffend gesagt hat – führte den Konflikt mit der Kirche herbei. Denn dieser Konflikt entzündete sich nicht an etwaigen Trennungsabsichten der Revolutionäre, ganz im Gegenteil: Gerade die zu weitgehenden *Verschmelzungsabsichten*, wie sie in der staatlichen Zivilverfassung des Klerus und in der geplanten Vereinigung der kirchlichen und staatlichen Wahlkörper ihren Ausdruck fanden, haben das Zerwürfnis unvermeidlich gemacht.<sup>6</sup>

Und es hat etwas fast Rührendes, wie die Revolutionäre auch nach dem Scheitern des Arrangements mit den Kirchen an ihrem Traum von der religiös-politischen Einheit festhalten und in Robespierres Republik der Tugend säkularisierte Formen der Religion aus katholischen Kultresten entwickeln.

Das Experiment einer revolutionären Verschmelzung von Kirche und Demokratie, das auch auf katholischer Seite Anhänger fand – immerhin leistete ein Drittel des katholischen Klerus den Eid auf die Zivilverfassung –, ist nach kurzem Anlauf gescheitert. Seine Verfechter haben ihren Irrtum größtenteils mit der Guillotine bezahlt. Die Gründe für den Fehlschlag liegen auf der Hand. Die Revolution wollte nicht eine geordnete Zusammenarbeit, sondern die Unterordnung und Einverleibung der Kirche, und die demokratisch-presbyterianische Basis in der französischen Geistlichkeit erwies sich auf die Dauer als zu schmal, um diesem Willen eine ernsthafte Alternative entgegenzusetzen. Das katholische Frankreich war nicht das England Cromwells. Wenn die christlich-demokratischen Schwärmergruppen der Revolution eine politische Ordnung erstrebten, die, wie einer ihrer Sprecher es ausdrückte, «das Evangelium und die Gesetzgebung, die Kirche und den Staat, die Sitten und Gesetze, Gott selbst und die Menschen völlig miteinander mischt und vereint»,<sup>7</sup> so war eine solche Ordnung in dem totalen Staat Robespierres zwar für einen Augenblick tatsächlich realisiert; aber es konnte kein Zweifel darüber bestehen, dass sie gänzlich unvereinbar war mit dem Geist des Christentums. Denn die christliche Scheidung der Gewalten, die Gott und dem Kaiser nicht das Gleiche, sondern das Seine gibt, schließt den Gedanken einer Souveränität aus, welche die politische und die kirchliche Welt zugleich umfasst. Die Grenze zwischen religiöser und politischer Gewalt kann, wie die Geschichte der Kirche zeigt, nicht einmal nach der Theokratie hin ungestraft überschritten werden. Vollends unverträglich aber mit der christlichen Weltauffassung ist der Versuch, den Staat zu vergöttern. Solange die Revolution «Kirche» blieb, war eine Verständigung zwischen Katholizismus und Demokratie ausgeschlossen.

So versteht man, dass der Gedanke einer Verbindung von Christentum und Demokratie oder gar einer «christlichen Demokratie» nach der blutigen Erfahrung der Revolution für ein halbes Jahrhundert undiskutabel geworden war, und zwar nicht nur in Frankreich, sondern im ganzen katholischen Europa. Ja, die Kirche nahm es, um ein Schisma ähnlich dem in England zu vermeiden, in Kauf, dass sie von Napoleon I., der staatskirchlich gesinnt und einem reinen Ordnungskatholizismus verpflichtet war, «gerettet» wurde – von Napoleon, der im Konkordat von Fontainebleau ihre hierarchische Struktur aufs neue anerkannte und staatlicherseits für verbindlich erklärte, damit den «Krater der Revolution» (Sybel) auch in religiöser Hinsicht schließend.



Zwar ist der Gedanke der Versöhnung von Kirche und Demokratie in der Zeit des Kaiserreiches und in der nachfolgenden Restaurationsepoche nicht völlig untergegangen. Er wirkte weiter, wenn auch auf schmale Zirkel beschränkt und von den Zentren des politischen und religiösen Lebens abgedrängt, um in revolutionären Zeiten, so 1830 und 1848, plötzlich wieder an die Oberfläche emporzuschlagen. Erinnerung sei an die bedeutende und tragische Gestalt des bretonischen Abbés Lamennais, der dem modernen Katholizismus erstmals ein Bewusstsein seiner veränderten Lage in einer sich demokratisierenden Gesellschaft gab und der 1830 unter dem Motto «Gott und die Freiheit» in seiner Zeitschrift «Avenir» für ein Bündnis der Katholiken mit der demokratischen Bewegung eintrat.<sup>8</sup> Aber diese Strömung war politisch nicht stark genug, um gegen die antikirchliche, laizistische Bewegung wirksam anzukommen; und in religiöser Hinsicht hafteten ihr so viele spiritualistische und häretische Schlacken an, dass die Kirche sich nicht entschließen konnte, ihr Verdikt über diese Bewegung aufzuheben.

So blieb die Weiterentwicklung des Gedankens der christlichen Demokratie, oder zutreffender: der Mitarbeit von Christen in demokratischen Bewegungen und Einrichtungen zunächst der Praxis überlassen. Für diese aber waren um die Mitte des 19. Jahrhunderts nicht Frankreich, sondern Belgien, Holland, Irland, Deutschland die großen Experimentierfelder. Denn einmal fiel hier das konstitutionelle Alles oder Nichts – die Problematik des französischen Katholizismus – so gut wie völlig weg; und dann waren mehrere dieser Länder konfessionell gemischt, wodurch die entsprechenden katholischen Bewegungen und Parteien freieren taktischen Spielraum, auch gegenüber Rom, gewinnen konnten.<sup>9</sup> So hat Belgien seit der staatlichen Verselbständigung nach 1830 in der École de Malines Formen eines in Parlament, Erziehungswesen und Presse höchst aktiven Laienkatholizismus entwickelt, der – ohne sich in allem an das theologische Konzept der Lamennais-Schule zu binden – mit dem Programm des «Avenir» «Gott und die Freiheit» ernst machte. Er arbeitete parlamentarisch eng mit den Liberalen zusammen.<sup>10</sup> Auch in Holland entstand neben zwei protestantischen Parteien eine katholische Partei, ebenso in Luxemburg. Schließlich muss in diesem Zusammenhang der politische Katholizismus Deutschlands nach 1848 erwähnt werden, der unter Ketteler – die Chancen der Vereins- und Pressefreiheit im Rheinland und im liberalen Süden nutzend – zu einer starken öffentlichen Macht wurde und neben der herkömmlichen Verteidigung der kirchliche Rechte und Freiheiten und dem Willen, die katholische Sache in dem sich bildenden deutschen Reich zur Geltung zu bringen, bereits auch eine betont soziale Tätigkeit entfaltete.<sup>11</sup>

Auf dieser Basis eines pragmatischen, die Verfassungsfragen teils ausklammernden, teils liberal mit anderen Kräften lösenden Handelns hat sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine langsame Annäherung der Positionen von Demokratie und Kirche vollzogen – nicht in Form einer grundsätzlich neuen Verhältnisbestimmung, sondern auf dem Weg allmählicher, oft unbewusster gegenseitiger Einräumung politischer und kirchlicher Freiheiten. Gleichwohl kommt es nach dem historischen Schock der Französischen Revolution nicht zu einer eigentlichen Berührung zwischen beiden Institutionen, sondern nur zu einer Haltung des Indifferenz, des Respekts, der wohlwollenden Neutralität. Kirchenpolitisch ist diese Phase durch die Gestalt Leos XIII. und seiner Lehrschreiben zu Politik und Soziallehre

gekennzeichnet; und es ist gewiss mehr als ein historischer Zufall, dass Vincenzo Gioacchino Pecci als Nuntius in Belgien die neuentwickelten positiven Formen katholischer Selbstbehauptung im Verfassungsstaat aus eigener Anschauung miterlebt hatte.

## II. DIE PHASE DER ANNÄHERUNG

Man muss, um diese neue Entwicklung zu verstehen, zunächst einen Blick auf die andere Seite, die demokratische Bewegung, den demokratischen Staat werfen. Auch hier hatte sich eine Wandlung vollzogen, die neue Möglichkeiten für das Verhältnis von Kirche und Demokratie eröffnete.

Fragt man sich, woher der große Schrecken, der Angstkomplex rührte, der die Kirche seit der Französischen Revolution befallen hatte, so muss man verschiedene Ursachen anführen. Einmal die Tatsache, dass jene Revolution beansprucht hatte, eine völlige Neuschöpfung des Gemeinwesens herbeizuführen, dass sie die politische Ordnung – und das gilt nicht erst für die Jakobinerherrschaft – als souveräne Setzung eines an vergangene Rechte nicht gebundenen, sondern augenblicklich im Hier und Heute sich realisierenden Gemeinwillens begriff. Sodann die Tatsache, dass die Souveränität des Gemeinwillens – in Fortsetzung älterer Souveränitätslehren – als prinzipiell unbegrenzt und unbegrenzbar angesehen wurde – als souverän auch gegenüber der Kirche. Und endlich die weitere Tatsache – die sich aus den beiden ersten ergab –, dass man bei dem radikalen Neubau der Gesellschaft im Raum zwischen dem abstrakten Individuum und dem abstrakten Staat keinerlei auf wohl-erworbene Titel gestützte gesellschaftliche Gebilde dulden wollte, entsprechend der generellen Verneinung aller historisch erwachsenen, nicht rational oder nach Nützlichkeit legitimierten Rechte und entsprechend einer prinzipiell monistischen Theorie des Volkswillens.<sup>12</sup>

Es braucht kaum ausdrücklich festgestellt zu werden, dass jene drei Prämissen der Revolution dem Begriff der Demokratie nicht notwendig wesenseigen, ja dass sie der in den angelsächsischen Ländern erwachsenen Form der Demokratie durchaus fremd sind. Ist doch die staatliche Gemeinschaft von den größten Denkern jener älteren demokratischen Tradition nicht als Schöpfung eines aktualistisch geschichts-entbundenen Gemeinwillens verstanden worden, der antithetisch in die Wucherungen «nur-historischer» Rechtsbildung einbricht; vielmehr hat man sie, im Sinne Burkes, immer verstanden als eine zeitüberdauernde Verbindung vergangener und gegenwärtiger Elemente, als eine «Gemeinschaft der Lebenden, der Toten und der Ungeborenen». Und ebenso fremd ist jenem älteren Denken die Vorstellung einer über dem gemeinen Recht stehenden, mit schrankenloser Verfügungsmacht begabten Volkssouveränität. Erst recht teilt sie nicht die Verfemung der «intermediären» Gewalten, der freien gesellschaftlichen Gebilde zwischen Individuum und Staat.

Ich kann hier nicht im einzelnen darstellen, wie jene radikalen Positionen des Rousseauschen Demokratie- und Staatsverständnisses im Lauf des 19. (und 20.!) Jahrhunderts in Frankreich durch Anpassungen an das angelsächsische Modell allmählich begradigt und teilweise abgebaut wurden;<sup>13</sup> wie sich die rechtsstaatliche Komponente hier wie in anderen Ländern, die sich auf dem Weg zu Demokratie befinden (Belgien, Holland, Irland) allmählich verstärkte; wie das Verfassungs-

denken sich vom Modell einer unbeschränkten Volkssouveränität entfernte;<sup>14</sup> wie endlich die soziale Frage und die Arbeiter- und Gewerkschaftsbewegung der Idee einer «*démocratie pure*», die auf dem abstrakten Individuum gegründet war, ohne die konkrete Sozialität des «*homme situé*» zu berücksichtigen, ein Ende machte. Ich will nur das Ergebnis dieser Entwicklung festhalten: Die Demokratie rückt allmählich von den oben geschilderten Positionen ab; sie wird, Zug um Zug, einer verfassungs- und rechtsstaatlichen, einer parteistaatlichen und pluralistischen Veränderung zugänglich. Das hieß aber für die Kirche, dass der frontale Gegensatz zur Demokratie sich abschwächte und dass an den drei bezeichneten Rückzugsstellen der radikalen Demokratie allmählich katholische Positionen neu ins Spiel gebracht werden konnten.

Hier hat zunächst jene Erscheinung ihren Platz, die man – einigermaßen missverständlich – als politischen Katholizismus bezeichnet hat. Er war seinem Wesen nach ein Ausgleichssystem. Bemüht um die Sicherung der kirchlichen Freiheiten, versuchte er, ein erträgliches Verhältnis zu der sich demokratisierenden Gesellschaft und zum Staat herzustellen; er zielte vornehmlich auf Verständigung, auf vertragliche, einvernehmliche Lösungen ab. Er war ein Appell an den «besser zu unterrichtenden» Souverän – ob dieser nun ein konstitutioneller Monarch oder eine liberale Parlamentsmehrheit war –, und seine Mittel waren politisch-parlamentarischer Art: Verbands- und Parteibildung, Einfluss auf Presse- und Erziehungswesen. Kennzeichnend für diesen politischen Katholizismus – dem die Kirche immerhin ihre Beheimatung im modernen Verfassungsstaat verdankt – ist eine im wesentlichen formale Auffassung der Demokratie. Der Staat ist für sie nur eine auf die allernötigsten Kompetenzen beschränkte Schutzorganisation, die über diesen Schutz hinaus keine weiterführenden Ziele verfolgen soll. So fallen – was für die Eindämmung der laizistischen «Gegenreligion» besonders wichtig ist – Erziehungs- und Schulwesen an die freien Kräfte der Gesellschaft, also an die Kirche, zurück. In diesem Zusammenhang ist der Komplex der Grundrechte besonders wichtig. Sie werden überwiegend als Abgrenzungen verstanden; es gibt noch kaum ein Bewusstsein ihrer Bedeutung für den Zusammenhalt des Ganzen. Die hier geschaffene Freiheits-sphäre, im einzelnen ausgestaltet als Presse-, Versammlungs-, Koalitions-, Gewissensfreiheit, erlaubt es der Kirche, nachdem ihr Bündnis mit dem Fürstenstaat zerbrochen ist, durch den vopolitischen Raum der Gesellschaft in die Öffentlichkeit zurückzukehren und in den demokratischen Institutionen aktiv zu werden.<sup>15</sup>

Die katholische Aktivität in und gegenüber dem demokratischen Verfassungsstaat ist freilich von Anfang an nicht auf das rein politische Feld beschränkt gewesen. Die größere Notwendigkeit des Eingreifens – und auch die größeren Chancen der Wirksamkeit – lagen im Bereich jener dritten Rückzugsstelle der Rousseauschen Demokratie, die ich mit den Stichworten Individuum, Staat, intermediäre Gemeinschaften angedeutet habe.<sup>16</sup> Die Einsicht in die Bewegungsenergien der neuen industriellen Welt und die von ihr drohenden Gefahren hat die Hellsichtigen unter den katholischen Geistlichen und Laien schon bald nach 1848 veranlasst, sich vom Denkschema eines starren Gegenüber von Staat und Kirche zu lösen und statt auf institutionelle Abgrenzungen und staatliche Verbürgungen stärker auf eine gesellschaftlich-soziale Aktivität der Kirche zu dringen. Jahrhundertelang war das Problem Staat und Kirche vor allem ein Rechtsproblem gewesen, zu dessen Bewältigung das Instrument des Konkordats bereitstand. Jetzt, im demokratischen Zeitalter, wurde



es ein soziales Problem. Die Erneuerung der katholischen Soziallehre im 19. Jahrhundert wird gerade unter diesem Gesichtspunkt in ihrer Bedeutung klar: Sie diene nicht nur als Norm, nach der der Christ unter den Bedingungen des industriellen Zeitalters ein christliches Leben führen sollte; sie war zugleich ein Versuch, der Kirche wieder einen Standort in der modernen Industriegesellschaft zu geben. Dieser Aufgabe dienten viele soziale Unternehmungen und Experimente, die man speziell in Frankreich in großer Vielfalt studieren kann: von den noch paternalistisch organisierten Arbeiterzirkeln nach 1871 über die selbständigen katholischen Gewerkschaften bis zu dem 1893 gegründeten «Sillon»; von der Laien-Caritas über die Katholische Aktion bis zur «spezialisierten Katholischen Aktion»; von den «abbés démocrates» der Jahrhundertwende, die erstmals priesterliche und Laienarbeit zu vereinigen strebten, bis zu den Arbeiterpriestern und den Laienbrüdern der Säkularinstitute im 20. Jahrhundert.<sup>17</sup>

### III. DIE DEMOKRATIE IM URTEIL DER PÄPSTE

Wenden wir uns nun den lehramtlichen Stellungnahmen der Päpste zu den demokratischen Entwicklungen seit 1789 zu.<sup>18</sup>

1. Bereits die erste Äußerung zur Französischen Revolution, das Breve *Quod aliquantulum*, mit dem Pius VI. am 10. März 1791 nach langem Zögern die von der Nationalversammlung dekretierte Zivilverfassung des Klerus verwirft, schlägt das Thema Freiheit und Gleichheit an. Die Freiheitslehre der Revolution wird in diesem Schreiben gänzlich verworfen, ja als absurd bezeichnet (*absurdissimum eius libertatis commentum*); die Behauptung einer angeborenen Freiheit und Gleichheit des Menschen (unter irdischen Bedingungen, nicht in einem paradiesischen Naturzustand!) gilt dem Papst als «sinnlos» (*inanis*). Denn sie verstößt nicht nur gegen den Gott geschuldeten Gehorsam, sie verkennt auch die menschliche Natur. In ihrer natürlichen Schwäche bedürfen die Menschen zur Selbsterhaltung des mitmenschlichen Beistands (*mutuo indigent ad sui conservationem subsidio*); sie können nicht als einzelne für sich bestehen. Deshalb verlangt menschliches Zusammenleben geordnete Herrschaft unter Rechtsgesetzen. Der Zusammenhang von *imbecillitas* (*infirmetas*) und *socialitas* (*politia*) im Sinn des älteren Naturrechts (Pufendorf) klingt an.<sup>19</sup> In diesem Sinn hatte bereits die Mehrheit des Klerus in der französischen Nationalversammlung im August 1789 beantragt, die Erklärung der Rechte der Menschen durch eine Erklärung der Pflichten zu ergänzen – allerdings vergeblich.<sup>20</sup> Im übrigen weist das Schreiben die Übergriffe des Staats in kirchliche Zuständigkeiten zurück und betont die Disziplinargewalt des Papstes bezüglich seiner Gläubigen.<sup>21</sup> In diesem Sinn äußern sich dann auch die in der Nationalversammlung vertretenen französischen Bischöfe in ihrer Erwiderung auf die päpstliche Botschaft am 3. Mai 1791: «Man kann die politische Gleichheit je nach den verschiedenen Regierungsformen ausdehnen oder begrenzen, und wir haben geglaubt, dass unsere Ansichten über diese mehr oder weniger umfangreichen Fragen, die Gott selbst als dem Meinungskampf der Menschen anheimgegeben bezeichnet, ebenso wie die aller Bürger frei seien... Wir verlangen aber, dass eine Gewalt, die nicht die der Kirche ist, nicht im Tempel herrsche und dass Gesetze, die die Kirche nicht gegeben hat, nicht über die Funktionen ihrer Diener und die Ordnung ihrer heiligen Handlungen verfügen.»<sup>22</sup>

Man sieht: Der Konflikt wird in erster Linie als eine Auseinandersetzung zwischen der schrankenlos gebietenden Volkssouveränität und den Rechten der Kirche erfahren. Der Wille zur Verschmelzung von Religion und Politik, wie er in der Zivilverfassung des Klerus zum Ausdruck kommt, macht den Zusammenstoß von Revolution und Kirche unvermeidlich. Das rousseausche Dogma der Allkompetenz des Gemeinwillens zerstört das alte Gleichgewicht von Staat und Kirche. Darin unterscheidet sich die Französische Revolution grundlegend von der amerikanischen, die nie versucht hat, sich des religiösen Bereichs mittels einer in die Kirche eingreifenden Gesetzgebung zu bemächtigen – ein Vorgehen, das sich in Nordamerika schon aufgrund des religiösen Pluralismus eines Einwanderungslandes verbot.

2. Noch schärfer und einseitiger formulieren dann Gregor XVI. und Pius IX. im 19. Jahrhundert die Einwände der Kirche gegen die demokratischen Freiheitslehren. Dabei wendet sich die Enzyklika *Mirari vos* vom 15. August 1832 nicht nur an die Bischöfe; sie nimmt, zumindest indirekt, auch Bezug auf den liberalen Katholizismus – jene Bewegung, die in Frankreich in der Revolution von 1830 unter der Führung Lamennais' hervorgetreten war und im gleichen Jahr maßgeblich zur staatlichen Emanzipation und Verselbständigung Belgiens beigetragen hatte.<sup>23</sup> Berühmt und berüchtigt ist die Charakterisierung der Freiheit des Gewissens in diesem päpstlichen Dokument: «irrigue Meinung», «Wahnsinn», «seuchenartiger Irrtum» («*erronea sententia*», «*deliramentum*», «*pestilentissimus error*») und die entschiedene Ablehnung der Meinungs-, Rede- und Pressefreiheit.<sup>24</sup> Auf dieser Basis unternimmt dann Pius IX. in seinem Apostolischen Brief *Quanta cura* vom 6. Dezember 1864<sup>25</sup> und in dem gleichzeitig veröffentlichten *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores...*,<sup>26</sup> einer aus Konsistorialansprachen, Rundschreiben und anderen apostolischen Briefen zusammengestellten Zitatensammlung, eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit verschiedenen, als Zeitirrtümer bezeichneten Lehren; die Reihe reicht vom Pantheismus, Naturalismus und Rationalismus bis zum «heutigen Liberalismus». Verurteilt werden u.a. folgende Sätze: Es gehe nicht mehr an, die katholische Religion als einzige Religion eines Staates anzuerkennen unter Ausschluss aller anderen Kultformen; Einwanderer in Länder katholischer Religion sollten ihre eigene Religion öffentlich ausüben dürfen; die allen gewährte unbeschränkte Meinungs- und Gedankenfreiheit trage nicht dazu bei, Geist und Sitten der Völker zu verderben; und der Römische Papst solle sich mit dem Fortschritt, dem Liberalismus und der modernen Zivilisation aussöhnen und abfinden.

3. Erst mit Leo XIII. (Papst von 1878 bis 1903) ändert sich der Stil der päpstlichen Äußerungen zu Liberalismus, Demokratie, politischer Freiheit. Die düsteren und pathetischen Töne verschwinden, die larmoyante Zeit-Anklage tritt zurück. Zwar beginnt auch dieser Papst wie seine Vorgänger mit der Kritik an geläufigen «Zeitirrtümern». Aber an die Stelle bloßen Reagierens, purer Abwehr tritt nun immer stärker das Bemühen um den Aufbau einer zeitgerechten Staats- und Soziallehre.<sup>27</sup> Leo XIII. kennt die Lebensbedingungen der Kirche in der nachrevolutionären Welt. Er ist erfüllt vom Willen, die christliche Botschaft in ihrem universalen Gehalt bei Christen wie Nichtchristen neu zur Sprache zu bringen. So gelingt es ihm, die Kurie wieder in intensive Beziehung zum Leben der modernen Staaten zu setzen

und das Papsttum nach 1870 trotz seiner «Gefangenschaft im Vatikan» zu einer weltweit anerkannten moralischen Autorität zu machen.

Deutlicher als bisher werden bei Leo XIII. in Bezug auf die Freiheitsthematik vier Felder der Auseinandersetzung unterschieden: a) die notwendige Abwehr revolutionärer Staatsomnipotenz, b) die kritische Diskussion des modernen Freiheitsgedankens, c) die Frage der politischen Demokratie und d) das Problem der Religionsfreiheit.

a) Frühzeitig erkennt Leo XIII., dass in allen gesellschaftlichen und politischen Bewegungen, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die katholische Kirche bedrohen – Kulturkampf, Laizismus, antikirchliche Schul- und Ehegesetzgebung –, ein revolutionäres Staatsverständnis nachwirkt, das auf der Idee der Totalität des Politischen beruht und dem Staat das Recht zuschreibt, alleinige Ordnungsinstanz des sozialen Lebens zu sein. Für eine Kirche, die für sich selbständige Geltung als *societas perfecta* in Anspruch nimmt, bleibt in dieser Konzeption kein Platz – hatte man doch schon in der Französischen Revolution polemisch formuliert: «Die Kirche ist im Staat, nicht der Staat in der Kirche.»<sup>28</sup> So brachte später der laizistische Historiker Michelet den Willen der revolutionären Bewegung auf die knappste Formel, wenn er schrieb: «Die Revolution adoptierte keine Kirche. Warum? Weil sie selbst eine Kirche war.»<sup>29</sup>

Auf den Anspruch dieser unumschränkten Volkssouveränität und Staatsomnipotenz – die sich nicht selten mit einem pseudoreligiösen Messianismus verbindet – antwortet Leo XIII., indem er, wie schon seine Vorgänger, die alte kirchliche Lehre von den zwei Gewalten und ihrer geordneten Zusammenarbeit in Erinnerung ruft.<sup>30</sup> Staat und Kirche haben getrennte Zuständigkeiten, sie ordnen verschiedene Bereiche der menschlichen Existenz. Weder hat der Staat religiöse, noch hat die Kirche politische Aufgaben. Gegenüber dem revolutionären Messianismus formuliert Leo XIII. die These, nicht der Staat sei dem Menschen Führer zum Himmel (*dux ad caelestia*), sondern die Kirche.<sup>31</sup> Aber ebenso deutlich rückt er von unerleuchteten Eiferern, von überholten theokratischen Anschauungen bezüglich der weltlichen Herrschaft der Kirche ab.

b) Leo XIII. gab sich keinen Täuschungen darüber hin, dass die Zeittendenzen einer geregelten Zuordnung von Staat und Kirche nicht günstig waren, weil die übergreifende Einheit einer christlichen Gesellschaft inzwischen geschwächt und teilweise weggefallen war. Daher kreist sein Denken in den Enzykliken *Libertas*, *Sapientiae* und *Rerum Novarum* um die Frage, was in den Bewegungen der Zeit, vor allem im Liberalismus, christlicher Aneignung zugänglich, was abzulehnen sei und in welcher Weise die Kirche, die sich in der modernen Gesellschaft nicht mehr auf die fraglose Gültigkeit göttlichen Rechts und auf den Schutz christlicher Fürsten stützen kann, neu im sozialen Leben verwurzelt werden könne.

Das Ergebnis ist differenziert: Nach wie vor wird die moderne Auffassung der Freiheit als Ungebundenheit zurückgewiesen, der ethische Relativismus kritisiert. Freiheiten ohne sittliche Bindung sind verwerflich. Darin folgt Leo XIII. ohne Einschränkungen seinen Vorgängern. Aber stärker als sie hebt er hervor, dass die kirchliche Lehre zu allen Zeiten ein Hort der Willensfreiheit war, dass in der katholischen Kirche nie ein zerstörerischer Determinismus Fuß gefasst hat und dass «insofern die



Freiheit von niemandem lauter verkündet und standhafter verteidigt worden ist als von der katholischen Kirche». <sup>32</sup> Auch die natürliche Freiheit erscheint in seiner Darstellung in einem neuen Licht – sie ist Quelle und Prinzip der sittlichen Freiheit. <sup>33</sup> Alle geschaffenen Dinge stehen in einem inneren Zusammenhang mit dem Schöpfer. Insofern ist Gott auch der Legitimitätsgrund irdischer Herrschaft. Der Gottesglaube verhindert die Verabsolutierung von Volkssouveränität. Er ist ein Schutz gegen alle totalisierenden Tendenzen im politischen Leben. Als zwischenmenschliche Bindung unter den Geschöpfen Gottes relativiert er aber zugleich auch die Auffassung, niemand sei der Hüter seines Bruders, jeder sei sich selbst der Nächste. Bekanntlich hat Leo XIII. nicht nur die Lehre von der Neutralität der Kirche gegenüber den Staatsformen erneuert und das Recht des Bürgers gegenüber jeglicher ungerechten Gewalt betont <sup>34</sup> – er hat als «sozialer Papst» auch den Wirtschaftsliberalismus seiner Zeit korrigiert, indem er auf Lohngerechtigkeit pochte und das Koalitionsrecht der Arbeiter als Naturrecht proklamierte. Diese Option war nicht unumstritten: Die Katholiken hatten den Jakobinerstaat und später den Staat des Kulturkampfes erlebt; eine solche Staatsmacht galt es zweifellos zu mindern, nicht zu mehren. Doch konnte auch die schrankenlose Ausdehnung gesellschaftlicher Kräfte den einzelnen, vor allem den Schwächeren, gefährlich werden. So stellte Leo XIII. in seiner Enzyklika *Rerum novarum* dem liberalen Prinzip der Nichtintervention die Gemeinwohlverantwortung des Staates gegenüber. «Gerade die Aufgabe, das gemeine Beste zu pflegen, ist ja das innerste Wesen des Staates. Je kräftiger und einschneidender er diese wesentliche Aufgabe mit Erfolg erfüllt, desto weniger ist er genötigt, auf anderen Wegen für die Arbeiterschaft Erleichterung zu suchen.» <sup>35</sup>

c) Im Anschluss an *Rerum novarum* hatten sich in mehreren Ländern (Belgien, Frankreich, Österreich, Italien) sozialpolitische Studienkreise und Bewegungen gebildet, die sich «christlich-demokratisch» nannten. Der Begriff «Christliche Demokratie» schien eine geeignete Kennzeichnung für die Vielzahl dieser Aktivitäten zu bilden. Doch schränkte Leo XIII. in seiner Enzyklika *Graves de communi* (1901) – vor allem mit Rücksicht auf die französische Innenpolitik – das Wort auf eine rein sozialpolitische Bedeutung ein, die für die folgende Zeit verbindlich blieb: das Wort, so argumentierte er, dürfe nicht politisch, im Sinn der Option für eine Staatsform, verstanden werden. <sup>36</sup> Er entzog damit die katholische Sozialbewegung in Frankreich dem Streit der Monarchisten und Demokraten – ließ sie freilich auch im Unbestimmten und beschränkte sie ausdrücklich auf den vopolitischen Raum. Es war ein letztes Zögern und An-sich-Halten der Kirche vor dem nachfolgenden Sieg der demokratischen Bewegung im 20. Jahrhundert.

d) Am wenigsten wich Leo XIII. in der Frage der Religionsfreiheit von der Tradition der Vorgänger ab. Zwar ist auch hier die Argumentation behutsamer, der Papst bemüht sich darum, zu überzeugen und nicht einfach zu verurteilen, gleichwohl: die «Freiheit eines jeden, eine beliebige Religion oder auch gar keine zu bekennen», wird von ihm entschieden abgelehnt. <sup>37</sup> Denn es gibt unter den Pflichten des Menschen «keine so erhabene und heilige wie die Pflicht, Gott fromm und ehrfürchtig zu verehren». Wahre Tugend ist ohne Religion nicht denkbar. Der Papst, in seiner Kirchenpolitik oft ein wegen seines «heiligen Opportunismus» gescholtener Pragmatiker, lässt in dieser zentralen Frage nicht mit sich reden, und selbst wenn er die

alte Formel «Keine Freiheit für den Irrtum!» tunlichst vermeidet – seine Darlegungen gehen doch überall vom Vorrang der Wahrheit vor der Freiheit aus. Er kennt auch keinen Unterschied zwischen einem Staat, der Religionsfreiheit gewährt, und einem «Staat ohne Gott». Die historische Vielfalt der Beziehungen von Staat und Religion in seiner Zeit – von Staatskirchenländern bis zu Trennungssystemen, von Spanien und Italien bis zu den USA – kommt kaum in seinen Blick. Ja, es scheint, als konzentriere sich die päpstliche Verteidigungslinie gegenüber der vordringenden liberalen und demokratischen Bewegung bei Leo XIII. ganz auf die Abwehr einer staatlicherseits verordneten oder eingeräumten Religionsfreiheit. Seinen so vielfältig in die Zukunft weisenden Überlegungen ist die Vorstellung eines Staates, der aus Respekt vor der Religion – und nicht aus Gleichgültigkeit oder Feindschaft – darauf verzichtet, religiöse Einheit durch Gesetz und notfalls mit Zwangsmitteln herzustellen, noch ganz fremd. Das zeigt, wie stark und wie lange der Gedanke der *Res publica christiana* den Papst – und das katholische Denken insgesamt – beherrscht hat.

#### IV. DER KAMPF UM DIE RELIGIONSFREIHEIT IM ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZIL

So hat erst das Zweite Vaticanum in seiner «Erklärung über die Religionsfreiheit» (1965) feierlich das Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen verkündet.<sup>38</sup> Dies geschah im Bewusstsein der Tatsache, «dass alle Völker immer mehr eine Einheit werden, dass Menschen verschiedener Kultur und Religion enger miteinander in Beziehung kommen und dass das Bewusstsein der eigenen Verantwortlichkeit im Wachsen begriffen ist.»<sup>39</sup> «Das Vatikanische Konzil erklärt, dass die menschliche Person das Recht auf Religionsfreiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von seiten einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen wie von jeglicher menschlicher Gewalt, so dass in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen – innerhalb der gebührenden Grenzen – nach seinem Gewissen zu handeln. Ferner erklärt das Konzil, das Recht auf Religionsfreiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst erkannt wird. Dieses Recht der menschlichen Person auf Religionsfreiheit muss in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden, dass es zum bürgerlichen Recht wird.»<sup>40</sup>

Die Erklärung über die Religionsfreiheit setzt einen neuen Akzent im Verhältnis der katholischen Kirche zur modernen Welt. Sie bringt die lange und schmerzvolle Auseinandersetzung mit den modernen Freiheitslehren und -ansprüchen zu einem vorläufigen Abschluss.<sup>41</sup> Darin bildet sie ein epochemachendes Ereignis in der Geschichte der Kirche. Nicht zufällig sah der Konzilsberater Joseph Ratzinger in der Erklärung «das Ende des Mittelalters, ja das Ende der konstaninischen Ära».<sup>42</sup>

Über *Dignitatis humanae* ist im Rahmen dieser Tagung schon ausgiebig gehandelt worden. Ich will daher nur auf einen einzigen, für meine Argumentation zentralen Punkt näher eingehen. Die Diskussion über die Religionsfreiheit beim Konzil war begleitet von einer neuen Wahrnehmung der angelsächsischen Welt und der in ihr entwickelten demokratischen Formen durch die katholische Kirche. So hatte der

amerikanische Jesuit John Courtney Murray entscheidenden Anteil an der Auseinandersetzung der Konzilstheologen mit den überlieferten Lehren der Kirche – und vor allem Leos XIII. – bezüglich des komplexen Verhältnisses von Wahrheit und Freiheit; er vor allem war es, der den Konzilsvätern die amerikanische Tradition der Menschenrechte und der «self-evident truths» der US-Verfassung nahebrachte.<sup>43</sup>

Nicht minder bedeutsam war die Intervention des englischen Kardinals Heenan bei der 80. Generalkongregation des Konzils im September 1964 – in jener Debatte, in der Kardinal Ottaviani und Bischof Lefebvre noch einmal mit Nachdruck die alte These «Keine Freiheit für den Irrtum!» vertraten. Demgegenüber wies Kardinal Heenan auf die Verhältnisse in England hin und zeichnete das Bild einer Staatskirche – der anglikanischen –, die ungeachtet ihrer offiziellen Stellung Andersgläubigen Toleranz gewähre. Seine Worte wurden berühmt, weil sie die Situation einer pluralistischen Gesellschaft präzise umschrieben: «Heutzutage kann Großbritannien keinesfalls als katholisch angesehen werden. Die Kirche von England ist die offizielle Staatskirche, an deren Spitze die Königin steht. Tatsächlich aber praktizieren viele unserer Mitbürger keine Religion. Dennoch bezeichnet sich die Mehrzahl der Engländer als Christen. In England sind die Kinder im allgemeinen getauft, die Leute wollen sich meist kirchlich trauen lassen, und fast alle erhalten ein christliches Begräbnis. Natürlich gibt es daneben auch Menschen, die keine Religion bekennen. Wir haben also eine pluralistische Gesellschaft, in der trotz allem die Religion öffentlich und privat geehrt wird. Obwohl die Kirche von England die Staatskirche ist, wird den Bürgern der anderen Bekenntnisse völlige Religionsfreiheit garantiert. Daher gibt der Staat zum Beispiel den katholischen Schulen eine wesentliche Beihilfe und bezahlt vollständig die Gehälter ihrer Professoren, auch wenn es Priester oder Ordensleute sind. Aber – und das ist wichtig – die katholischen Schulen erfreuen sich der gleichen Rechte und Pflichten wie die Schulen der Kirche von England.»<sup>44</sup>

Die Waage schwankte heftig zwischen Befürwortern und Gegnern der Religionsfreiheits-Erklärung. Das Schema wurde mehrfach umgearbeitet. Viele Einzelfragen wurden neu erörtert. Begriffe wie Toleranz, Zwang, Gewissen, Grenzen der Religionsfreiheit wurden präzisiert. Im Oktober 1964 stand die dritte Textfassung fest. Im November sollte die Abstimmung erfolgen. Doch die Gegner des Dokuments erreichten eine Verschiebung. Das stieß bei der Mehrheit auf große Verärgerung, die sich in zahlreichen Bittschriften an Papst Paul VI. Luft machte. Dem Text kam jedoch die verordnete Zwangspause zugute. Die endgültige Textfassung – es war die sechste – wurde nach weiteren Umarbeitungen und einer wesentlichen Kürzung, Vereinfachung und Konzentration mehr als ein Jahr später, am 7. Dezember 1965, vom Konzil endgültig verabschiedet – und nunmehr mit großer Mehrheit (2308 placet, 70 non placet). Von diesem Datum an war die Religionsfreiheit, nachdem sie zum offiziellen Titel eines lehramtlichen Dokuments geworden war, in der katholischen Kirche nicht mehr umstritten.

Die katholische Haltung gegenüber der Religionsfreiheit hat lange Zeit geschwankt. Man war geneigt, den Rückzug des Staates aus der religiösen Sphäre als eine Verkürzung zu empfinden, man hielt jedenfalls im eigenen Bereich lange an einem Staatsideal fest, das dem Staat nicht nur die Sorge für das irdische Wohl, sondern auch die Sorge um das Heil der Seele zuerkannte. Das lag gewiss auch an der prototypischen Gestalt und Wirkung des von der Konfession geprägten Fürsten-



staates, mit dem die katholische Kirche seit dem Zerbrechen des mittelalterlichen Corpus Christianum ihr Schicksal verbunden hatte.

Erst in einer pluralistisch gewordenen und vielfältig säkularisierten Welt kamen die positiven Möglichkeiten der Religionsfreiheit in den Blick, wurden die neuen Chancen sichtbar, die sie für die Kirche mit sich brachte. Eine nicht unwichtige Rolle haben dabei die Erfahrungen mit den modernen Totalitarismen gespielt. Sie zeigten den Katholiken, dass der Kirche von seiten «politischer Religionen» oft schlimmere Gefahren drohen als von Gemeinwesen, die sich die Entscheidung über Glaubens- und Gewissensfragen kraft Einsicht in die eigene Inkompetenz versagen.

Die Erklärung über die Religionsfreiheit beendete nicht nur die Zeit des «christlichen Staates», der für das Heil (und nicht nur für das Wohl!) der Menschen mitverantwortlich war. Sie eröffnete zugleich die neue Zeit einer wesensgemäßen, nämlich theologischen Aneignung der Menschenrechte durch die Kirche – ein Prozess, der noch nicht abgeschlossen ist.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> CH. DE MONTALEMBERT, *L'Église libre dans l'État libre. Discours prononcés au Congrès Catholique de Malines*, Paris 1863.

<sup>2</sup> Ich fasse im Folgenden Untersuchungen zusammen, die in dreien meiner Bücher breiter ausgeführt sind: *Revolution und Kirche* (Freiburg 1959, 6. Aufl. München 2006); *Katholizismus und Demokratie* (Freiburg 1983); *Keine Demokratie? Laienmeinungen zur Kirche* (Freiburg 2006)

<sup>3</sup> «Demokratie» wird hier und im Folgenden im Sinn Tocquevilles als Bewegungsbegriff, nicht als Strukturbegriff genommen.

<sup>4</sup> K. D. ERDMANN, *Volkssouveränität und Kirche*, Köln 1949; J. C. MURRAY, *The Church and Totalitarian Democracy*, in: *Theological Studies* 13 (1952) 525ff.; T. TACKETT, *Religion and Regional Culture in Eighteenth-Century France: The Ecclesiastical Oath of 1791*, Princeton 1985.

<sup>5</sup> Vgl. besonders die Einleitung zu *De la Démocratie en Amérique*, wo von der Entwicklung zur politischen Gleichheit als einem «fait providentiel» gesprochen wird und wo es heißt: «Das Christentum, das alle Menschen gleich gemacht hat vor Gott, wird sich nicht sträuben, alle Bürger gleich anzusehen vor dem Gesetz.»

<sup>6</sup> A. MATHIEZ hat in Bezug auf die in der Zivilkonstitution des Klerus hervortretenden Tendenzen zur Verschmelzung von Staat und Kirche – nicht ohne guten Anhalt in den Quellen – von einem «mariage de l'Église et de l'État», einer Hochzeit von Staat und Kirche gesprochen (in: *L'Église et la Révolution française*, in: *Revue des Cours et Conférences* 33, 1931/32, 448ff.).

<sup>7</sup> CL. FAUCHET, *De la religion nationale*, Paris 1789, 295.

<sup>8</sup> Im Hinblick auf unser Thema ist die Wirkungsgeschichte Lamennais' von Bedeutung: H. HAAG, *Les origines du catholicisme libéral en Belgique (1789-1829)*, Löwen 1950; J.-R. DERRÉ, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique*, Paris 1962; DERS., *Metternich et Lamennais*, Paris 1963; K. JÜRGENSEN, *Lamennais und die Gestaltung des belgischen Staates. Der liberale Katholizismus in der Verfassungsbewegung des 19. Jahrhunderts*, Wiesbaden 1963; W.G. ROE, *Lamennais and England. The Reception of Lamennais's Religious Ideas in the Nineteenth Century*, Oxford University Press 1966; V. CONZEMIUS, *Les foyers internationaux du catholicisme libéral hors de France au XIXe siècle: esquisse d'une géographie historique*, in: *Les catholiques libéraux au XIXe siècle*, Grenoble 1974; G. VALERIUS, *Deutscher Katholizismus und Lamennais. Die Auseinandersetzung in der katholischen Publizistik 1817-1854*, Mainz 1983.

<sup>9</sup> Neben CONZEMIUS (Anm. 8) vgl. auch das ältere, von J. N. MOODY hg. Sammelwerk: *Church and Society. Catholic Social and Political Thought and Movements 1789-1950*, New York 1953.

<sup>10</sup> HAAG, Origines (Anm. 9).

<sup>11</sup> Hierzu noch immer lesenswert: K. BUCHHEIM, *Ultramontanismus und Demokratie. Der Weg der deutschen Katholiken im 19. Jahrhundert*, München 1963.

<sup>12</sup> Alle drei Prämissen – und das war für den Zusammenstoß von Kirche und Demokratie in der Revolution entscheidend – liefen darauf hinaus, die selbständige Stellung der Kirche in und gegenüber dem Staat in Frage zu stellen, indem sowohl ihr Rechtscharakter als Stiftung als auch ihre soziologische Eigenart als Gesellschaft von nicht abgeleiteter organisatorischer Selbständigkeit (*societas perfecta*) als auch ihre politische Position als Korporation der Ständegesellschaft bestritten wurden. War das letzte für die Kirche allenfalls erträglich – die geistlichen Vertreter in der Nationalversammlung von 1789 haben jedenfalls gegen die Abschaffung der Standesprivilegien der Adelskirche keinen Einspruch erhoben –, so stellten und stellen die ersten beiden Merkmale nicht aufgebare, von der christlichen Gesellschaft seit Jahrhunderten anerkannte und nicht durch einseitigen staatlichen Akt revozierbare Rechte dar; auf ihnen beruhte das gleichrangige Nebeneinander von Kirche und weltlicher Herrschaft in den vorrevolutionären Jahrhunderten – das wiederum die Voraussetzung bildete für die Entfaltung des europäischen Freiheitsgedankens jenseits von Theokratie und Cäsaropapismus.

<sup>13</sup> Das ließe sich verfolgen am allmählichen Vordringen des Parteienstaates und damit des repräsentativen Elements während des ganzen 19. Jahrhunderts, am Stärkerwerden der – von der Revolution noch strikt unterbundenen – intermediären Gewalten (Genossenschaften, Verbände, Gewerkschaften) nach 1871, am Vordringen der Verwaltungsgerichtsbarkeit und der Verfassungsgerichtsbarkeit (die letzte wurde in Frankreich freilich erst zu späterer Stunde, in der Fünften Republik, eingeführt!).

<sup>14</sup> Die Absolutsetzung der Volkssouveränität schließt in letzter Konsequenz den Gedanken einer Verfassung als Schranke und Widerlager überhaupt aus!

<sup>15</sup> Auf die latente Wirkung angelsächsischer Staatsvorstellungen in diesem Prozess – die in Detailstudien im einzelnen noch nachzuweisen wäre – hat E. FRAENKEL hingewiesen, wobei er den trust-Gedanken des angelsächsischen Verfassungsrechts der Vorstellung einer «Identität von Regierenden und Regierten» (C. Schmitt) entgegenstellte: «Unter der Annahme, dass das Staatswesen ein «trust» ist, den das Volk zur Sicherung seiner unveräußerlichen vorstaatlichen Rechte errichtet hat, können Volk und Staat ebenso wenig identisch sein wie ein Treuhänder, Treuhänder und Treuhändler, wenn nicht der «trust» zu einer reinen Fiktion werden soll. Ein Volk, das sich mit dem Staat identifiziert, negiert die Existenz unveräußerlicher Rechte. Die Anerkennung der Theorie der Identität von Regierenden und Regierten ist kennzeichnend für die Herrschaft eines fiduziarischen Staates. Vom Blickpunkt einer auf Lockes trust-Theorie und der Declaration of Independence aufgebauten Verfassungstheorie und Verfassungsrealität ist jede Demokratie, die von dem Axiom der Identität von Regierenden und Regierten ausgeht, eine «totalitäre Demokratie» (E. FRAENKEL, *Das amerikanische Regierungssystem*, Berlin 1962, 183f.)

<sup>16</sup> Für die Anfänge der katholischen Sozialbewegung noch immer unentbehrlich: J. B. DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France 1871-1901*, Paris 1947 (Frankreich); H. HEITZER, *Der Volksverein 1890-1918*, Mainz 1979 (Deutschland).

<sup>17</sup> Siehe M. Albert, *Die katholische Kirche in Frankreich in der Vierten und Fünften Republik*, Rom 1999; dort weitere Literatur.

<sup>18</sup> Das folgende schließt sich an meine Studie «Die Freiheitsidee der Aufklärung und die katholische Tradition» an (in: Krzysztof Michalski [Hg.], *Aufklärung heute. Castalgandolfo-Gespräche 1996*, Stuttgart 1997, 75-106).

<sup>19</sup> Die päpstlichen Lehrschreiben zur Französischen Revolution, zu Freiheit, Liberalismus, Demokratie werden im Folgenden zitiert: 1. nach A. THEINER, *Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France*, t. I, Paris 1857, t. II, Paris 1858; 2. nach A. UTZ/B. GRÄFIN VON GALEN (Hg.), *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart*, 4 Bde., Aachen 1976. – *Quod aliquantulum*: Theiner I, 32-71; Utz/Galen III, 2652-2729.

<sup>20</sup> ERDMANN, Volkssouveränität (Anm. 4), 84: «Der Gedanke war schon am 1. August von dem Curé Grandin, einem unbekannten Dorfpfarrer, vorgeschlagen worden. Mit Grégoire, dem späteren

Führer der konstitutionellen Kirche, und Lubersac, dem Bischof von Chartres, dem Gönner des Abbé Sieyès und Vorkämpfer der Vereinigung des Klerus mit dem Dritten Stande, stellte sich die Masse des Klerus hinter den Antrag, dem Camus, der später kompromißlose Theoretiker der Zivilverfassung, die prägnante Formulierung gab. Er konnte eine starke Minderheit von 433 gegen 570 Stimmen für eine Pflichtenerklärung gewinnen. Immerhin, der Antrag wurde abgelehnt.»

<sup>21</sup> Theiner I, 40ff.; Utz/Galen III 2669ff.

<sup>22</sup> *Lettre des évêques députés à l'Assemblée nationale, en réponse au bref du Pape*, 3 mai 1791 (Übs. nach Erdmann 297f.).

<sup>23</sup> Siehe oben Anm 8.

<sup>24</sup> *Mirari vos*: Utz/Galen I, 136–159; die Zitate 148–150.

<sup>25</sup> *Quanta cura*: Utz/Galen I, 162–179.

<sup>26</sup> *Syllabus*: Utz/Galen I, 34–53; die verurteilten Sätze (§ 10: Irrtümer bezüglich des heutigen Liberalismus), 53.

<sup>27</sup> *Das Corpus politicum leoninum* umfasst im wesentlich sechs Rundschreiben: *Immortale Dei* (über die christliche Staatsverfassung, 1885), *Libertas* (über christliche Freiheit und Liberalismus, 1888), *Sapientiae Christianae* (über die Pflichten christlicher Staatsbürger, 1890), *Rerum Novarum* (über die Arbeiterfrage, 1891), *Au milieu des Sollicitudes* (über die Stellung der Katholiken zur Staatsform, 1892) und *Graves de communi* (über die Christliche Demokratie, 1901). – Zur Interpretation: J. C. MURRAY, *Zum Verständnis der Entwicklung der Lehre der Kirche über die Religionsfreiheit*, in: J. HAMER/Y. CONGAR (Hg.), *Die Konzilserklärung «Über die Religionsfreiheit»*, Paderborn 1967, 125ff., 132ff.; H. MAIER, *Katholizismus und Demokratie*, Freiburg 1983, 67–73; J. ISENSEE, *Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts*, in: E.-W. BÖCKENFÖRDE/R. SPAEMANN (Hg.), *Menschenrechte und Menschenwürde*, Stuttgart 1987, 138–174.

<sup>28</sup> So der Abgeordnete Camus in der Sitzung der Assemblée Nationale vom 1. Juni 1790: «L'Église est dans l'État, l'État n'est pas dans l'Église» (Moniteur. T. IV, 515). Der Satz steht zweifellos in der Tradition des gallikanischen Staatskirchentums.

<sup>29</sup> J. MICHELET, *Histoire de la Révolution française*, Paris 1847, t. I, 8.

<sup>30</sup> *Immortale Dei*: Utz/Galen III, 2116–2153.

<sup>31</sup> «Itaque dux hominibus esse ad caelestia, non civitas sed Ecclesia debet» (aaO 2124). Damit wird die traditionelle staatliche cura religionis verneint, wenngleich Leo XIII. mit Rücksicht auf die katholischen Staaten noch nicht die letzten Konsequenzen aus seiner eigenen Lehre zieht; vgl. MURRAY (Anm. 27), 141.

<sup>32</sup> *Libertas*: Utz/Galen I, 180–223. Dort 184 das Argument zur Verteidigung der Freiheit durch die Kirche: «...iamvero sicut animi humani naturam simplicem, spiritualem atque immortalem, sic et libertatem nemo nec altius praedicat, nec constantius asserit Ecclesia catholica, quae scilicet utrumque omni tempore docuit, sicque tuetur ut dogma.»

<sup>33</sup> *Libertas*: Utz/Galen I, 183–193.

<sup>34</sup> *Libertas*: Utz/Galen I, 221: «Ubi dominatus premat aut impendeat eiusmodi, qui oppressam iniusta vi teneat civitatem, vel carere Ecclesiam cogat libertate debita, fas est aliam quaerere temperationem rei publicae, in qua agere cum libertate concessum sit: tunc enim non illa expeditur immodica et vitiosa libertas, sed sublevatio aliqua, salutis omnium causa, quaeritur, et hoc unice agitur ut, ubi rerum malarum licentia tribuitur, ibi potestas honeste faciendi ne impediatur.» Dasselbe gilt auch für das berechtigte Streben, Fremdherrschaft abzuschütteln.

<sup>35</sup> *Rerum novarum*: Utz/Galen I, 496–553. Das Zitat steht im Zusammenhang einer Untersuchung, welcher Anteil (quota pars) dem Staat bei der Lösung der Arbeiterfrage zukommt. Das Ergebnis: «Harum igitur virtute rerum in potestate rectorum civitatis est, ut ceteris prodesse ordinibus, sic et proletariorum conditionem iuvare plurimum: idque iure suo optimo, neque ulla cum importunitatis suspicione: debet enim respublica ex lege muneris sui in commune consulere. Quo autem commodorum copia provenierit ex hac generali providentia maior, eo minus oportebit alias ad opificum salutem experiri vias» (524).

<sup>36</sup> *Graves de communi*: ASS XXXIII (1900/1901), 385–396.

<sup>37</sup> *Libertas*: Utz/Galen I, 201–205.



<sup>38</sup> *Declaratio de libertate religiosa*: Hamer/Congar (Anm. 27) 22–49; Utz/Galen I, 470–493.

<sup>39</sup> Hamer/Congar 49; Utz/Galen 492f.

<sup>40</sup> Hamer/Congar 24–27; Utz/Galen 472f.

<sup>41</sup> Zur Geschichte des Textes: J. HAMER, in: Hamer/Congar, 59–123; zur Entwicklung der Lehre der Kirche über die Religionsfreiheit: J.C. MURRAY, in: Hamer/Congar, 125–163. – Allgemein zum Thema Religionsfreiheit und Toleranz: K. RAHNER/ H. MAIER/ U. MANN/ M. SCHMAUS, *Religionsfreiheit. Ein Problem für Staat und Kirche*, München 1966; E-W. BÖCKENFÖRDE, *Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen*, in: DERS., *Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung*, Freiburg 1973, 72ff.; G. JARCZYK, *La liberté religieuse 20 ans après le Concile*, Paris 1984; A. FREIHERR VON CAMPENHAUSEN, *Religionsfreiheit*, in: J. ISENSEE/P. KIRCHHOF (Hg.), *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. VI (Freiheitsrechte), Heidelberg 1989; I. BROER/R. SCHLÜTER (Hg.), *Christentum und Toleranz*, Darmstadt 1996; R. FORST, *Toleranz im Konflikt*, Frankfurt am Main 2003; T. STEIN, *Himmlische Quellen und irdisches Recht*, Frankfurt am Main 2007.

<sup>42</sup> J. RATZINGER, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Köln 1965, 31; zit. nach K. HILPERT, *Die Anerkennung der Religionsfreiheit*, in: StZ 130 (2005) 809–819, hier 817.

<sup>43</sup> J. C. MURRAY, *We hold these truths. Catholic Reflections on the American Proposition*, London 1960.

<sup>44</sup> Hamer/Congar 87.

HANSJÜRGEN VERWEYEN · FREIBURG IM BREISGAU

## EINE NEUBEGEGNUNG MIT JOSEPH RATZINGER

*Zur Publikation der Habilitationsschrift von 1955*

### 1. Überblick über «Gesammelte Schriften, Band 2»

In dem unter dem Titel *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien* erschienenen zweiten Band von Joseph Ratzinger, *Gesammelte Schriften*<sup>1</sup> wird in Teil A der bisher nicht publizierte Teil der von Ratzinger 1955 der Münchener Theologischen Fakultät vorgelegten Habilitationsarbeit nach 54 Jahren jetzt erstmals der Öffentlichkeit zugänglich gemacht (51–417). Auf diesen Text lassen die Herausgeber als «II. Abschnitt» *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura* in der von Ratzinger überarbeiteten<sup>2</sup> und 1959 veröffentlichten Fassung folgen (419f. 429–646. Dem Vorwort von 1959 sind die Vorworte zur amerikanischen Übersetzung von 1971 und zum Nachdruck des deutschen Textes von 1992 beigelegt: 421–428). Abschließend werden Anhänge zur Manuskriptfassung von 1955 erstmals veröffentlicht (647–659).

Teil B enthält «Aufsätze und Lexikonartikel» (661–793), Teil C «Rezensionen und Geleitworte» (795–837). Für das Verständnis des erst jetzt veröffentlichten Textes sind von besonderer Wichtigkeit die Aufsätze *Offenbarung – Schrift – Überlieferung* von 1958 (693–711 [B\_27])<sup>3</sup>, *Licht und Erleuchtung* von 1960 (712–733 [B\_74]), *Wesen und Weisen der auctoritas im Werk des hl. Bonaventura* von 1960 (744–766 [B\_77]) und *Der Wortgebrauch von natura und die beginnende Verselbständigung der Metaphysik bei Bonaventura* von 1963 (767–786 [B\_139]). Schade ist, daß – obwohl in Teil C auch Rezensionen zu Büchern über andere Autoren als Bonaventura Aufnahme fanden (z.B. über Anselm, Thomas, Duns Scotus) – Titel nicht berücksichtigt wurden, die das Verstehen des Textes von 1955 erleichtern, auch wenn sie nicht direkt auf Bonaventura Bezug nehmen, z.B. die Aufsätze *Gratia praesupponit naturam* von 1962 [B\_109], *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs* (Ratzingers Beitrag zu der gemeinsam mit K. Rahner verfaßten «Quaestio disputata» *Offenbarung und Überlieferung* von 1965, der einen Teil seiner Antrittsvorlesung in

HANSJÜRGEN VERWEYEN, geb. 1936 in Bonn, Promotion zum Dr. theol. 1969 bei Joseph Ratzinger über «Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes». 1974 Habilitation in Philosophie bei Nikolaus Lobkowicz in München mit der Arbeit «Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre». 1967–75 Assistant Professor für systematisch-historische Theologie an der University of Notre Dame, Indiana in den USA. 1975–84 ordentlicher Professor für Theologie und ihre Didaktik an der Gesamthochschule Essen. 1984–2004 Professor für Fundamentaltheologie in Freiburg im Breisgau.

Münster von 1963 in leicht überarbeiteter Form wiedergibt [B\_138/A\_008]) und die Rezension von J. Geiselman, *Die Heilige Schrift und die Tradition* (1962) von 1963 [B\_149].

Im Folgenden werde ich mich auf einige Bemerkungen zu dem erst hier publizierten Teil der Habilitationsschrift von 1955 beschränken<sup>4</sup>. Der veröffentlichte Teil der Schrift wurde ja schon bald nach seinem Erscheinen lebhaft diskutiert<sup>5</sup>. In der Zeit der Polarisierungen nach dem Konzil trug dieser Teil nicht zuletzt aufgrund von Hinweisen auf Analogien zwischen der Utopie Joachims von Fiore und Konzepten der Politischen Theologie bei J. Moltmann bzw. J.B. Metz sowie der Theologien der Befreiung<sup>6</sup> zu dem Eindruck bei, hierin hätte die eigentliche Leistung des Habilitanden bestanden.

Schon seit 1958 hat Joseph Ratzinger immer wieder auf seinen Plan hingewiesen, auch die beiden Teile des ersten Abschnitts der ursprünglichen Habilitationsschrift zu veröffentlichen<sup>7</sup>. Etwas von dem Stachel, der von dem «Drama der Habilitation» stets in ihm geblieben war, läßt besonders ein Satz in seinen *Erinnerungen* von 1998 erkennen: «Wenn mir nach meiner Ablösung von meinem jetzigen Amt Zeit und Kraft erhalten bleiben, möchte ich gern die bisher in der Schublade gebliebenen ersten zwei Teile meiner damaligen Arbeit der wissenschaftlichen Öffentlichkeit zur Diskussion vorlegen»<sup>8</sup>. Daß dieser Wunsch – trotz seiner inzwischen erfolgten Berufung in ein noch höheres und noch mehr Zeit beanspruchendes Amt – in dem an zweiter Stelle publizierten Band der *Gesammelten Schriften* «schon» (wie man in diesem Fall vielleicht sagen darf) in Erfüllung ging, ist einer wohl spontan erfolgten Initiative von Marianne Schlosser und dem ihr erwiesenen Vertrauen Benedikts XVI. zu verdanken, nicht zuletzt aber der großen Sorgfalt, mit der sie dann den Text «zur Drucklegung bereit gemacht» hat<sup>9</sup>.

In seinen *Erinnerungen* bemerkt der damalige Kardinal: «Diese bei der Lektüre Bonaventuras gewonnenen Einsichten [in das Wesen von Offenbarung] sind mir später, beim konziliaren Disput über Offenbarung, Schrift, Überlieferung sehr wichtig geworden»<sup>10</sup>. In der Tat ist man verblüfft, wenn man, den Beginn von Art. 2 der *Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung* «*Dei verbum*» vor Augen, in dem jetzt veröffentlichten Text auf den Satz stößt: «Die Offenbarung ist weder gegenständliche Lehre noch objektives Sein, sie ist ein von der Person Gottes unablösbarer, *personaler* Akt eben dieses Gottes, in dem er sich der *Person* des Menschen erschließt»<sup>11</sup>. Ratzingers Beitrag zu den veröffentlichten Ergebnissen des Konzils ist im einzelnen schwer zu bestimmen<sup>12</sup>. Gesichert ist aber, daß er zumindest die ursprüngliche Richtung der Konzilsarbeit als Berater des Kölner Erzbischofs, Kardinal Joseph Frings, wesentlich beeinflusst hat. Bei der Frage, welche Rolle dem erst jetzt veröffentlichten Teil der Habilitationsschrift insbesondere für das Werden von *Dei verbum* zukam, ist es nicht unwichtig zu wissen, inwieweit Kardinal Frings die Grundintention dieses Textes bekannt war. Heute ist allerdings vordringlicher, diese Intention überhaupt klar zu erkennen. Diesem Ziel sollen die folgenden Hinweise dienen.

## 2. «Der Scholastiker Bonaventura»

Schon bei seiner Dissertation hatte Ratzinger etwas von einem wesentlichen Charakteristikum seines Denkens und Handelns erkennen lassen: das Zusammenspiel



von großer Wachsamkeit für die drängenden Fragen der Zeit und entschiedener Treue zu dem Wertvollsten dessen, was wir der Tradition verdanken. Das Selbstverständnis der Kirche war über Jahrhunderte hin von einer Engführung des Begriffs vom «Leibe Christi» belastet. Nach dem Erscheinen der Enzyklika *Mystici corporis* (1943) wandten sich viele von der verfahrenen Diskussion um dieses Bild für die Kirche, großenteils auch von dem Bemühen um seinen eigentlichen Sinn, ab und traten für den Begriff «Volk Gottes» als einer angemesseneren Bezeichnung der Kirche ein. Gottlieb Söhngen war wohl nicht ganz von dieser Tendenz frei, als er von Ratzinger eine kompetente Lösung des Themas «Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche» erhoffte<sup>13</sup>. Das Ergebnis, mit dem sein Lieblings-schüler aufwartete, dürfte er kaum vorausgeahnt haben. Im Bewußtsein, daß sich das Wesen der Kirche aus dem liturgischen wie alltäglichen Nach- und Mitvollzug von Jesu Wort: «Das ist mein Leib für euch» (vgl. 1 Kor 11,24) bestimmt, konnte Ratzinger das Resultat seiner sorgfältigen historischen Untersuchungen in dem Satz zusammenfassen: «Die Kirche ist [...] das als Leib Christi bestehende Volk Gottes»<sup>14</sup>.

Was die Behandlung der Fragen nach dem Verhältnis zwischen Offenbarung, Schrift und Tradition und dem daraus resultierenden Glaubensbegriff angeht, war die theologische Diskussion nicht weniger festgefahren. Im Anschluß an die Übernahme aristotelischer Kategorien durch Thomas von Aquin wurde das Verständnis von Offenbarung auf von Gott mitgeteilte Lehren und Erlasse, die Auffassung von Schrift und Tradition auf zwei nebeneinander bestehende Quellen für die christliche Lehre fixiert. Rechtes Glauben galt als gehorsames Für-wahr-Halten von Mysterien, die dem Zugang menschlichen Verstehens entzogen waren. Eine Reflexion darauf, daß Gott mit den Menschen durch eine Geschichte von Sünde und Heil geht, hatte in dieser starren Systematik keinen Platz. Sie wurde einer von der Dogmatik losgelösten Spiritualität ohne Wurzeln in einem rational verantworteten Glauben überlassen.

Als sich der in der Modernismuskrise zu Anfang des Jahrhunderts verstärkte lehramtliche Vorbehalt gegenüber allen Neuerungen etwas gelockert hatte, kam es – neben dem Mühen um eine Synthese zwischen dem Thomismus und der Philosophie der Moderne von Kant bis Heidegger – zu beachtlichen Versuchen, im Rückgang auf die Vätertheologie das lebendige Zeugnis christlicher Tradition wieder zur Sprache zu bringen. Dabei geriet man aber schnell in den Verdacht, «die Errungenschaften der Scholastik» als den entscheidenden Maßstab für Rechtgläubigkeit in Mißkredit zu bringen – wie etwa Henri de Lubac erfahren mußte. Gottlieb Söhngen war auf der richtigen Spur, als er Ratzinger empfahl, in seiner Habilitationsschrift die Frage nach dem Wesen von Offenbarung bei Bonaventura, dem zweiten «Gipfel der Scholastik» neben oder zumindest nach Thomas, zu untersuchen. Bonaventura galt aufgrund seiner mystischen Schriften aber zu Recht vor allem als ein Meister der Spiritualität, eben als «Doctor seraphicus», und kam damit als Konkurrent für Thomas, den nüchternen Lehrer der Kirche, kaum ernsthaft in Betracht.

Nun gab es aber auch Bonaventura, den «Scholastiker». Jeder Studierende, der den Grad eines Magisters der Theologie erwerben wollte, war seit etwa der Mitte des 13. Jahrhunderts bis in die Zeit Martin Luthers verpflichtet, die knapp hundert Jahre zuvor verfaßten Sentenzenbücher des Petrus Lombardus zu kommentieren – eine systematisch geordnete, beeindruckende Sammlung von Zitaten aus der

Hl. Schrift und den Vätern, besonders aus den Werken Augustins. Als erster legte Alexander von Hales diese Sentenzenbücher seinem Unterricht zugrunde. Ihn hatte Bonaventura ab 1243 in Paris gehört. 1250–1253 legte er dann selbst die Sentenzen aus und schrieb seinen Kommentar 1252/1253 nieder. Thomas von Aquin begann 1254 die Sentenzen zu kommentieren und konnte sich dabei bereits mit Bonaventura auseinandersetzen.

Die Ratzinger gestellte Aufgabe war die Erforschung der Offenbarungstheologie Bonaventuras selbst. Dazu galt es, die Quellen dieser Theologie zu untersuchen und die Neuansätze herauszuarbeiten, die demgegenüber bei Bonaventura auszumachen sind. Die Frage nach der «Wirkungsgeschichte», etwa schon im Sentenzenkommentar des Thomas, gehörte allenfalls am Rande dazu. Der erst jetzt veröffentlichte «I. Abschnitt. Der Scholastiker Bonaventura» vermittelt aber ein völlig anderes Bild. Das zeigt sich schon bei einem Blick ins Namenregister<sup>15</sup>: Thomas ist der meistzitierte mittelalterliche Gelehrte. Etienne Gilson, der berühmte Erforscher vor allem mittelalterlichen Denkens, wird innerhalb der Sekundärliteratur am häufigsten erwähnt. Schon in einer seiner ersten Veröffentlichungen hatte er sich dem Werk Bonaventuras gewidmet (1924), sich selbst aber für die Position des Aquinaten entschieden. Die Gegenüberstellung der Bonaventura-Deutung bei Etienne Gilson und Fernand van Steenberghen, die Ratzinger in § 15 (gegen Ende der Habilitationsschrift von 1959) in äußerst luzider Weise vornimmt<sup>16</sup>, macht noch einmal das entscheidende Ziel seiner gesamten Untersuchung deutlich. Es geht hier nicht allein um eine Darstellung der von Bonaventura vertretenen «theologischen Erkenntnislehre» – wie Ratzinger gelegentlich das Thema des ersten Teils zusammenfassen konnte<sup>17</sup>. Nicht weniger wichtig erscheint ihm vielmehr die klare Abgrenzung gegenüber der Theologie des hl. Thomas. Warum?

Möglicherweise ist Ratzinger erst beim Studium von Bonaventuras Sentenzenkommentar aufgegangen, welch einmalige Chance sich ihm hier bot. Innerhalb einer historisch genauen Analyse gerade auch dieses frühen Werks schien es ihm möglich, zugleich das Hauptübel der neuscholastischen Engführung philosophisch-theologischen Denkens einer radikalen Kritik zu unterziehen, die vom kirchlichen Lehramt nur schwer beanstandet werden konnte. Zwischen dem 1256 vollendeten Sentenzenkommentar des Thomas und seiner 1265 begonnenen *Summa theologiae* bestehen zwar auch in sachlicher Hinsicht bemerkenswerte Unterschiede, die aber doch eher akzidenteller Natur sind. Bonaventura hingegen kommt erst während seiner Zeit als Generalminister und vor allem in dem 1273 begonnenen und unvollendet gebliebenen Werk *Collationes in Hexaemeron* («Gespräche über das Sechstagerwerk») zu einer Reife, «die den Scholastiker und Magister zum wahren Franziskaner und zum Heiligen gemacht haben»<sup>18</sup>. Dennoch zeugt schon sein erstes großes Werk von einer Spannung zwischen metaphysischem und heilsgeschichtlichem Denken, die sich bei Thomas nie findet. Darum glaubte Ratzinger, durch einen Vergleich der grundlegend verschiedenen theologischen Ansätze, die sich bereits in den Sentenzenkommentaren von Bonaventura und Thomas abzeichnen, sozusagen den «archimedischen Punkt» markieren zu können, von dem her sich die Einseitigkeiten in der neuscholastischen Auffassung von Offenbarung, Schrift, Tradition und Glaube wie auch von dem Verhältnis zwischen Natur und Gnade aus den Angeln heben ließen. Auf diesem Wege gedachte er schließlich auch zu einer Neube-

stimmung des Verhältnisses zwischen Theologie und Philosophie zu gelangen, die eine annehmbare Alternative gegenüber der neuzeitlichen Trennung dieser beiden «Disziplinen» darstellen würde.

Manches von dem, was Ratzinger 1955 zum Verhältnis von Offenbarung, Schrift und Tradition schrieb, steht in enger Beziehung zu den diesbezüglichen Aussagen der *Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung*. Zu diesem Phänomen scheint ein glücklicher Umstand beigetragen zu haben. In seinen *Erinnerungen* bezeichnet Ratzinger es als ein Geschenk, daß er auf dem Konzil «so großen Menschen wie Henri de Lubac, Jean Daniélou, Yves Congar, Gérard Philips» begegnen durfte<sup>19</sup>. Zumindest die drei Erstgenannten waren mit dem Werk Maurice Blondels vertraut. Blondel aber war in seinen 1904 erschienenen Untersuchungen über *Histoire et dogme* zu einem ähnlichen Ergebnis hinsichtlich der genannten Fragen gelangt wie Ratzinger in seinem Bonaventura-Studium<sup>20</sup>. Diese Gemeinsamkeit zwischen den Konzilstheologen dürfte viele Fortschritte auf dem Konzil begünstigt haben.

Weniger deutliche Parallelen lassen sich im Konzilstext zu dem finden, was Ratzinger über das Verhältnis von Natur und Gnade bzw. die Möglichkeiten der «natürlichen Vernunft» im Hinblick auf die Erkenntnis der «übernatürlichen» Offenbarung herausgearbeitet hatte. Zu der Stelle in *Dei Verbum*, wo sich Gelegenheit zu einer deutlicheren Korrektur gegenüber den neuscholastischen Engführungen geboten hätte (Art. 6 als Abschluß von Kap. 1 «Die Offenbarung»), bemerkt Ratzinger in seinem Kommentar, daß gegenüber der in geraffter Form gegebenen Wiederholung der entsprechenden Abschnitte der Konzilskonstitution *Dei filius* von 1870 neu «allein die Ersetzung des Wortes *revelare* durch die beiden Verben *manifestare ac communicare* [sei], wodurch [...] der das bloß Lehrmäßige überschreitende Realitätscharakter der Offenbarung unterstrichen wird, die nicht bloß «göttliche Beschlüsse» mitteilt, sondern der Dialog des Heils, die im Wort sich vollziehende Kommunikation von Person zu Person ist»<sup>21</sup>.

Der jetzt veröffentlichte Teil der Habilitationsschrift läßt erkennen, mit welcher Sorgfalt Ratzinger sich dieser zentralen Thematik zugewandt hatte. Hinderlich war, daß er wegen des 1950 bis 1958 über Henri de Lubac verhängten Lehrverbots sich zu diesem von ihm hochgeschätzten Gelehrten gerade auch in dieser Frage nicht offen bekennen durfte. Lediglich zwei Dinge möchte ich hervorheben:

(1) Nachdem Ratzinger gegen den erst seit drei Jahrhunderten betriebenen Versuch, «die Lehre vom natürlichen Verlangen des Menschen nach Gott (= beatitudo) aus der Theologie zu verbannen», entschieden Stellung genommen hat, sagt er in einer Anmerkung: «DE LUBAC gebraucht für den Vorgang, der sich in der Neuzeit vollzog, ein sehr drastisches Bild: Er vergleicht die Teilung des Menschen in *natura pura* und *supernatura* mit dem, was die falsche Mutter vor Salomon vorschlug: das Kind zu teilen, um jedem Recht zu verschaffen (1 Kön 3,26): *Surnaturel*<sup>22</sup>, 174. Man wird schwerlich diesem Vergleich jedes Recht bestreiten können»<sup>23</sup>.

(2) Zum Verhältnis zwischen der aus Gnade geschaffenen Geistnatur des Menschen und dem in Christus wiedergeschenkten Heil bemerkt Ratzinger im Anschluß an ein Bonaventura-Zitat: «Nach der Erbsünde verlor [der Mensch] zwar die Wirklichkeit dieser Gnade [des im Paradies gegebenen Verhältnisses zu Gott], aber mit



dem Geist und der Gottebenbildlichkeit blieb ihm die Angelegenheit und die Sehnsucht nach ihr, die ja in der Natur selber liegt»<sup>24</sup>. In diesem Punkt läßt sich wiederum eine klare Übereinstimmung mit Blondel feststellen, die Ratzinger zugleich von Rahners These eines «übernatürlichen Existentials» unterscheidet<sup>25</sup>.

Schon die wenigen Bemerkungen, die in diesem kurzen Beitrag möglich waren, dürften deutlich machen, welchen Verlust für die Theologie die Tatsache darstellt, daß der erste Teil von Ratzingers Habilitationsschrift nicht mehr im 20. Jahrhundert veröffentlicht werden konnte. Gerade die unter der Überschrift «Der Scholastiker Bonaventura» gebotenen Überlegungen, die in die Mitte des Glaubens zielen, hätten – in der Zeit des Konzils und der unmittelbar darauffolgenden Jahre zur Diskussion gestellt – «Avantgardisten» wie «Traditionalisten» vor große Herausforderungen an ihr Denken geführt. Vielleicht wäre der Kirche manches erspart geblieben, was sich in den dann bald herausbildenden und ständig verhärtenden Fronten ereignete. Heute scheint die Theologie dieser «Probleme von gestern» müde. Es wird schwer sein, sie wieder an diese für einen Glauben, der sich nicht in den interreligiösen Dialog auflöst, zentrale Fragen heranzuführen. Aber in der Geschichte des Heils kommt nie etwas zu spät ans Licht.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Herausgegeben von Gerhard Ludwig Müller in Verbindung mit dem Institut Papst Benedikt XVI., Regensburg: Marianne Schlosser, Rudolf Voderholzer, Christian Schaller, Franz-Xaver Heibl, Gabriel Weiten, Freiburg-Basel-Wien 2009, 912 Seiten.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu J. RATZINGER, *Aus meinem Leben. Erinnerungen*, München 1998, 86–87.

<sup>3</sup> Mit diesem Kürzel verweise ich auf die Quellenangaben in: *Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. Das Werk. Veröffentlichungen bis zur Papstwahl*. Herausgegeben vom Schülerkreis. Redaktion Vinzenz Pfnür, Augsburg 2009.

<sup>4</sup> Auf dem Hintergrund der Situation der Theologie um die Mitte des 20. Jahrhunderts versuche ich eine ausführliche Analyse dieses Textes mit Blick auf Ratzingers Beitrag zum Zweiten Vatikanischen Konzil sowie auf den Kontext seines Gesamtwerks zu erstellen, die in Kürze im Verlag Friedrich Pustet erscheinen wird.

<sup>5</sup> Zu den Rezensionen s. A\_002 in: *Das Werk* (vgl. Anm. 3).

<sup>6</sup> Zu den Hinweisen Ratzingers selbst vgl. die noch zurückhaltenden Äußerungen im Vorwort zur amerikanischen Ausgabe von 1971 (GS 2, 423) mit der scharfen Kritik an der Befreiungstheologie im Vorwort zum deutschen Nachdruck von 1992 (GS 2, 426f) und den grundsätzlichen Ausführungen «Theologie der Hoffnung – Politische Theologie» in seiner *Eschatologie* von 1977, 57–60.

<sup>7</sup> Vgl. z.B. in dem hier vorliegenden Band 2, 695 Anm. 6, 419.

<sup>8</sup> RATZINGER, *Aus meinem Leben*, 186.

<sup>9</sup> Vgl. GS 2, 884 mit 30f und 5f.

<sup>10</sup> RATZINGER, *Aus meinem Leben*, 84.

<sup>11</sup> GS 2, 61f.

<sup>12</sup> Vgl. Norbert TRIPPEN, *Joseph Ratzinger als Mitgestalter des II. Vatikanischen Konzils*, in: *IKaZ Communio* 35 (2006) 541–544, hier 544.

<sup>13</sup> Vgl. RATZINGER, *Aus meinem Leben*, 23f.

<sup>14</sup> Vgl. J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954, 324.

<sup>15</sup> Dieses Register erfaßt allerdings den ganzen Band 2 der *Gesammelten Schriften*. Ein eigener Index für die beiden Teile der Habilitationsschrift wäre hilfreich gewesen.

<sup>16</sup> Vgl. bes. GS 2, 606.

<sup>17</sup> Vgl. etwa GS 2, 419; 695 Anm. 6.

<sup>18</sup> Vgl. RATZINGER, GS 2, 417.

<sup>19</sup> Vgl. RATZINGER, *Aus meinem Leben* 101.

<sup>20</sup> Vgl. dazu die von Albert RAFFELT und Hansjürgen VERWEYEN ausführlich kommentierte Neuübertragung von *Histoire et dogme*, die Anfang 2011 im Verlag Friedrich Pustet erscheinen wird.

<sup>21</sup> J. RATZINGER, *Kommentar zu Kap. I der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung*, in: LTHK<sup>2</sup>, Ergänzungsband II, Freiburg 1967, 514f.

<sup>22</sup> Henri DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1946.

<sup>23</sup> Vgl. GS 2, 300f und Anm. 124.

<sup>24</sup> GS 2, 296.

<sup>25</sup> Vgl. A. RAFFELT/ H. VERWEYEN, *Karl Rahner*, München 1997, 92.

ACHIM BUCKENMAIER · ROM

## WAS FEHLT IN DER INKULTURATIONSDEBATTE?

### *Der Artikel «In Ecclesiam Sanctam» der Taufsymbola als dogmatisches Kriterium<sup>1</sup>*

#### *Ein erster Blick auf die Problematik der Inkulturation*

Jeder aufmerksame Europäer kann im Kontakt mit dem heutigen Afrika der Kolonial- und der Missionsgeschichte begegnen. Zu ihr gehört der Idealismus und das heiligmäßige Leben unzähliger Missionare, von Männern und Frauen ebenso wie kulturelle Hegemonie und brutaler Imperialismus. Hybris und Respektlosigkeit gegenüber einer fremden, anderen Welt waren nicht nur Charaktereigenschaften eines Wilhelm II. oder eines Carl Peters; sie sind eine bleibende Gefährdung. Zur Achtung Afrikas und der Kirche dieses Kontinents, die wir lernen müssen und können, und zur Freude an der Theologie gehört auch die Anerkennung durch den europäischen Theologen heute, daß er keine afrikanische Theologie treiben und formulieren kann.

Deswegen kann es im Folgenden nur um einen Beitrag gehen zu einer Reflexion, ausgehend von kirchlicher Erfahrung in Afrika. Er kann weder im Überblick noch im Detail Auseinandersetzungen mit den einzelnen Theologien und Liturgien führen, die in den letzten Jahren in Lateinamerika, Asien und besonders in Afrika entstanden sind und die unter der übergeordneten Frage der Inkulturation betrachtet werden können. Er will vielmehr die Bemühungen um eine liturgische und doktrinnelle Inkulturation, wenigstens anfänglich, ins Gespräch bringen mit Erfahrungen, welche die Kirche in ihrer bisherigen Geschichte gesammelt hat und damit einen Weg aufzeigen, wie von der Dogmatik her auf die Frage nach Kriterien der Inkulturation geantwortet werden kann.

Autoren aus Lateinamerika und Afrika heben immer wieder hervor, daß Inkulturation des Christlichen in neue sozio-kulturelle Kontexte dazu beitragen kann, die tiefen Dichotomien zwischen leiblich und geistlich, privat und sozial, gesellschaftlich und religiös, wie sie zweifellos immer wieder die Gestalt des Christentums prägten, zu überwinden<sup>2</sup>. Dieses Bemühen will nicht (wie alles Exotische) bewundert werden, sondern muß als positive Kritik an der bisherigen Weise, Theologie zu treiben, wahrgenommen und beantwortet werden.

*ACHIM BUCKENMAIER, Dr. theol., geb. 1959, Studium der Katholischen Theologie in Freiburg i.Br. und Paris, Habilitation in Dogmatik, Professor am Lehrstuhl für die Theologie des Volkes Gottes der Lateran-Universität Rom.*



Obgleich die Frage der Inkulturation des Christentums erst seit rund vierzig Jahren unter diesem Namen in der theologischen Diskussion behandelt wird, ist die Literatur zu diesem Thema bereits unerschöpflich. Es ist eine Frage, welche nahezu alle thematischen Bereiche der Theologie und beinahe alle geographischen Gebiete der Kirche erfaßt hat. Es geht dabei um das Verhältnis zwischen der einmalig, d.h. auch in einem bestimmten kulturellen Kontext ergangenen jüdisch-christlichen Offenbarung und der Kultur jener, an die diese Offenbarung (später) tradiert wird<sup>3</sup>.

In missionstheologischen Studien der späten 60er Jahre erscheint zum erstenmal der Begriff «Inkulturation»<sup>4</sup>. Nach Yves Congar wurde der Ausdruck in Japan geprägt. Für diese Provenienz spricht auch, daß er zuerst in Texten der Jesuiten größere Resonanz fand. 1974/75 erscheint er in zwei Dokumenten der 32. Generalkongregation der Jesuiten<sup>5</sup>; dadurch war ihm endgültig eine größere Bekanntheit und theologische Wirkung gesichert.

Der Sache nach ist die Frage allerdings älter und berührt nicht nur das Christentum. Auch das Judentum diskutierte im Talmud kontrovers die Frage der Zulässigkeit der im 3. Jahrhundert v. Chr. entstandenen griechischen Übersetzung des Tanach<sup>6</sup>. Für die einen war es ein legitimer Akt der Weitergabe der Tora, also ein Weg echter Inkulturation, anderen war der Tag der Publikation der Septuaginta Verrat an der Offenbarung und «so schlimm wie das Goldene Kalb».

Die Frage nach dem kulturellen Kontext des Evangeliums und nach der Möglichkeit seiner Aufnahme begleitet die Kirche von Anfang an. Georg Eichholz hat im paulinischen Verkündigungsweg, «den Schwachen ein Schwacher zu werden, um die Schwachen zu gewinnen» (1 Kor 9,22a) «die Solidarität mit dem Hörer im Zeichen des Evangeliums»<sup>7</sup> gesehen. Der Jude Paulus treibt die Aussage auf die Spitze, wenn er sagt, daß er für die Griechen ein Tora-loser Lehrer wurde (vgl. 1 Kor 9,20f). Wolfgang Schrage findet, ausgehend von der Deutung Eichholz', in dieser Stelle die Rechtfertigung des Paulus für einen inkulturierenden Missionsansatz. In den «Schwachen» sieht er – abweichend von anderen Exegeten – die zögernden Nichtchristen, die Paulus für die Gemeinde gewinnen will<sup>8</sup>. Jahrhunderte später bricht eine Inkulturationsdebatte in den scharfen und folgenreichen missions-theologischen Kontroversen des 17. und 18. Jahrhunderts auf, in denen nicht zum letztenmal die liturgischen Fragen eine große Rolle spielen.

Heute ist die Problematik der Inkulturation hauptsächlich auf den Gebieten der Christologie und der Liturgik anzutreffen. Dies verwundert nicht, da das Christentum zentral an die Person Jesu von Nazareth gebunden ist und der Kult in der religiösen Differenzierung als das sichtbarste Unterscheidungsmerkmal gilt. Im Rahmen dieses Beitrags beschränken wir uns für die afrikanische Theologie auf die Christologie<sup>9</sup>.

In Christologien, die in Afrika bzw. von afrikanischen Theologen entwickelt werden, wird Christus je nach soziokulturellem Rahmen vorgestellt als *nganga* bzw. *mganga*, d.h. als umfassender, ganzheitlicher Heiler, als *chief* (Häuptling), als Ältester, älterer Bruder, als *Maître d'initiation*, Vorfahre, der die Quelle des Lebens ist, schwarzer Messias, und als Fülle der menschlichen Reife. Bénêzet Bujo entwickelte besonders die sogenannte «Proto-Ahn-Christologie»<sup>10</sup>. Diese letztgenannte Variante ist vielleicht der in Europa am bekanntesten gewordene Versuch einer christologischen Neuformulierung.

Wie für alle Versuche, Glaubensaussagen neu zu artikulieren, muß auch hier nach den Kriterien gefragt werden, die garantieren, daß eine kreative und zugleich authentische Tradierung des Glaubensgutes möglich wird. Hier zeigt sich allerdings auch eine moderne Problematik: Die Enthellenisierungstendenzen in der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts haben die Normativität der frühen Glaubensaussagen insgesamt geschwächt; deswegen verfangen auch die einzelnen Detailreurse auf die christologischen Bekenntnisse des Neuen Testaments und der frühen Konzilien nicht. Die christologischen Formeln der frühen Kirche (aber nicht nur diese) werden dann als Ergebnisse der Begegnung der biblischen Botschaft mit dem Denken der griechischen Antike gesehen<sup>11</sup>. Von daher ist auch die Überprüfung der Inkulturationsdebatte «auf Mängel hin» zu verstehen. Interessant sind – auch in der Theologie – immer Defizite. Sie bieten die Möglichkeit, Bisheriges zu reflektieren und neue Schritte zu finden. Deswegen verstehe ich Inkulturation nicht mit negativen Vorzeichen, sondern nehme die bisher geleistete Arbeit zum Anlaß zu fragen, wie die Debatte weitergetrieben werden kann.

Wirft man von hier aus einen Blick auf andere aktuelle christologische Diskussionen, ist bemerkenswert, daß z.B. in der lehramtlichen Auseinandersetzung mit dem salvadorianischen Jesuiten Jon Sobrino neben einzelnen christologischen Problemen gerade die hermeneutische Frage eine entscheidende Rolle spielt<sup>12</sup>. Wie kann die hermeneutische Diskussion konkret durchgeführt werden?

### *Bekenntnis und Lebensform gehören von Anfang an zusammen*

In den folgenden Überlegungen schlage ich vor, in der Diskussion um die Inkulturation auf den ekklesiologischen Teil der Taufsymbola zurückzugreifen, um ein Kriterium für die Kontextualisierung der Theologie zu finden. So braucht die Debatte nicht einseitig beim Thema einheimischer Kulturen bleiben, als ginge es nur um Form und «Kleid» und nicht um Inhalte und eine soziopolitische Lebensgestalt.

Avery Dulles regte an, die Sakramentalität der Kirche als Kriterium zu wählen<sup>13</sup>. Michael Sievernich erinnerte daran, daß Inkulturation immer auch am «normativen Ursprung» der Kirche Maß nehmen muß<sup>14</sup>. Die Enzyklika *Redemptor Hominis* Johannes Pauls II. hat als zwei Prinzipien für die Inkulturation die «Vereinbarkeit mit dem Evangelium und der Gemeinschaft der Gesamtkirche» genannt (No. 54), und als weitere Vorgabe hinzugefügt, sie müsse «Ausdruck des gemeinschaftlichen Lebens und nicht ausschließlich Frucht gelehrter Forschung» sein (ebd.). Warum ist das Bekenntnis zur *ecclesia sancta* besonders als Kriterium in der Inkulturationsdebatte geeignet?

Was Sakramentalität der Kirche oder auch Normativität des Ursprungs bedeutet, findet in den *notae ecclesiae* im Glaubensartikel über die Kirche eine nach außen anwendbare Konkretion. Bereits in den ersten vier Jahrhunderte beschränkten sich die Taufsymbole nicht auf die christologischen oder trinitätstheologischen Themen, sondern von Anfang an gehörte zu ihnen auch das Bekenntnis zur Kirche als dem Ort des Verstehens der Offenbarung. Das Bekenntnis zur Sozialgestalt der Tradierung, des Empfangens und Verstehens und der Realisierung dieses Glaubens gehört von Anfang an zum Glauben an den dreifaltigen Gott.

Es ist einleuchtend, daß gerade die frühen Taufsymbole diese Verbindung betont haben: Die *professio fidei* stellte ja nicht einen bloßen lehrmäßigen Abschluß

einer Vorbereitungszeit und den Erweis erworbener Kenntnisse dar, sondern war mit dem Beginn einer neuen Lebensform, der Nachfolge Jesu als Teilnahme am Leben von Gemeinden verbunden<sup>15</sup>.

Die Verbindung von Trinitätstheologie, Christologie und Ekklesiologie konstituiert damit eine bleibende Hermeneutik. In der paulinischen Theologie vom Haupt Christus und dem Leib der Kirche hat sie ihr inneres Fundament. Die Christologien, die im afrikanischen Kontext entfaltet werden, stehen nun zumindest formal in einer inneren Nähe zu diesem Prinzip, weil ihre wichtigsten christologischen Titel von einer gesellschaftlichen Realität her formuliert werden: Sowohl zum «Häuptling», als auch zum «Ältesten» und noch mehr zum «Proto-Ahn» gehört eine soziale Wirklichkeit; sie verweisen also auf eine gesellschaftliche Gestalt. In der Begegnung mit der Ekklesiologie kann dieser Verweis theologisch konkretisiert und fruchtbar gemacht werden.

### *Es geht um die Sichtbarkeit einer Sammlung – auch vor den «Heiden»*

In den Glaubensbekenntnissen ist die Kirche als «eine, heilige, katholische und apostolische» qualifiziert. Im Rahmen dieser Darlegung kann nicht auf die komplexe Geschichte der Entwicklung der *notae ecclesiae* eingegangen werden. Wir setzen dabei voraus, daß diese *via empirica* nicht schon allein durch die konfessionelle Apologetik obsolet geworden ist.

Für die klassischen *notae ecclesiae* galt die Bedingung, daß sie nicht nur für die Kirche eigentümlich und untrennbar mit ihr verbunden sein müssen, sondern daß sie auch für Menschen außerhalb der Kirche leicht zugänglich und bekannter sein müssen als die Kirche selber<sup>16</sup>. Sie haben eine Qualität, die nach außen gerichtet ist. Damit halten sie in der Ekklesiologie fest, daß zur Kirche Sichtbarkeit und Konkretheit gehört und formulieren, ins Innere der Kirche gesprochen, den Anspruch von «Zeichen und Wundern» (vgl. Apg 2,43), also einer leibhaftigen und gesellschaftlichen Dimension der Erlösung. Diese Dimension muß die Verkündigung innerhalb und außerhalb der Kirche begleiten und als wahr erweisen (vgl. Apg 4,33). Die Nichtglaubenden haben in der Heilsökonomie ein «Recht», in der Kirche einen Anreiz zu finden, sich dieser Heilsgeschichte anzuschließen. Das Vaticanum I sprach davon, daß die Realisierung der *notae ecclesiae* ein *motivum credibilitatis* sein soll (DH 3013).

Es wäre leicht möglich, aus den *notae Ecclesiae* ihre Einheit, ihre Katholizität oder auch ihre Apostolizität für eine Kriteriologie zu wählen. Wenn hier das Kennzeichen der Heiligkeit der Kirche bevorzugt wird, so hat dies zwei Gründe:

Einheit, Katholizität und Apostolizität betonen von je einer eigenen Seite die Universalität der Kirche. Für die Frage nach den Kriterien einer Inkulturation bilden sie in gewissem Sinne bereits eine Zielangabe. Es geht überall, auch in den Ausprägungen bestimmter Kulturen, um den Glauben der universalen Kirche. Gerade weil die Kennzeichen stark auf die empirische Dimension abheben (obwohl sie sich nicht darin erschöpfen), könnten sie verstanden werden, als ob Kriterien und Ziel identisch wären. Das zweite Motiv für die Wahl der *Ecclesia sancta* als Kriterium ist ein inneres: Die Heiligkeit der Kirche berührt – bei aller gegenseitigen Durchdringung der *notae* – unmittelbar das Wesen der Kirche und als Charakteristikum führt es ontolo-



gisch und historisch am tiefsten in die Ekklesiologie. Hier sind die dichtesten biblischen Bezüge. Die Ekklesiologie reicht hier auch am deutlichsten an ihre Wurzeln in der Volk-Gottes-Theologie Israels. Dies soll im Folgenden gezeigt werden.

Eine äußere Beobachtung kommt hinzu: Es fällt auf, daß in den frühesten Symbola nur von der *sancta Ecclesia* die Rede ist. Das früheste einfache Bekenntnis der Kirche, die sogenannte *Epistula Apostolorum* im vierten ihrer fünf Artikel (eine allegorische Deutung der fünf Brote aus Mk 6,39) und die *Traditio apostolica* sprechen nur von der *sancta Ecclesia* (DH 1; 10). Dieser Variante folgen bis ins 7. Jahrhundert alle Bekenntnisse, die auf die römische Form des Credo zurückgehen, vor allem in Italien und Afrika. Symbola, die aus Südgallien kommen, fügen bereits die Katholizität hinzu: *sancta Ecclesia catholica*. In Kleinasien entstehen demgegenüber die Bekenntnisse, welche die vier Kennzeichen nennen<sup>17</sup>.

«*Ecclesia sancta*» übersetzt das biblische Wort «*Eigentumsvolk*»

Das Thema der Heiligkeit der Kirche ragt auch deswegen heraus, weil es die stärksten Bezüge zur Heiligen Schrift aufweist. Ex 19,6 spricht von Israel als dem *goi qadosh*, Dtn 28,9 u.a. vom *'am kadosh*, beides mal in derselben Bedeutung «heiliges Volk». Heiligkeit bedeutet Absonderung und Trennung<sup>18</sup>; aber neben die religionsgeschichtlichen Betrachtung tritt die theologische Bedeutung: Gott selber ist heilig (Jes 6,3), und die Begegnung mit ihm verlangt Heiligkeit<sup>19</sup>. Die Heiligkeit des Volkes Israel ist nicht so sehr eine ethische Qualifikation, sondern vor allem ein Tun Gottes – JHWH heiligt Israel (vgl. Ez 20,12; 37,28) –, eine Dimension der Wahl Israels durch Gott. Heiligkeit ist gleichbedeutend mit «Volk Gottes werden», d.h. mit dem Werden eines sozialen (und geographischen) Lebensraumes, in dem Israel die Tora Gottes empfangen und danach leben kann, dem «Heiligen» begegnen kann. Deswegen steht die Proklamation dieser Qualifikation vor der Theophanie am Berg Sinai (Ex 19) und in enger Verbindung mit den beiden anderen wichtigen Kennzeichnungen «priesterliches Volk» und «Eigentumsvolk» (Ex 19,5). Besonders die deuteronomistische Konzeption der Heiligkeit Israels (vgl. Dtn 7,6; 14,2,21; 26,19; 28,9; und im Heiligkeitgesetz Lev 17–26) stellt die Aussonderung Israels und seine Absonderung gegen die anderen Völker heraus, aber nicht im Sinne einer Privilegierung, sondern im Sinne eines Dienstes für die Welt im praktischen Tun der Tora. Man darf diese Komponente der Unterscheidung und Aussonderung nicht unterschätzen. Im deuteronomistischen Werk und im Ringen der Propheten spielt die Frage der «Heiligkeit» Israels eine zentrale Rolle<sup>20</sup>.

Im 1. Petrusbrief erscheinen genau die wichtigen alttestamentlichen Qualifikationen des Volkes Gottes wieder: «Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das sein besonderes Eigentum wurde.» (1 Petr 2,9). Das von Jesus erneuerte heilige Volk hat seinen Ursprung in der Gemeinde in Jerusalem, wie sie nach Ostern entstanden ist, deren Mitglieder, wie später auch die anderer Gemeinden, selber «Heilige» genannt werden<sup>21</sup>.

In einer Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses hat Thomas von Aquin die in diesen Bezeichnungen gesammelten Wesenszüge in vier biblischen Bildern wiedergefunden. Im Artikel *sancta Ecclesia* drückt sich für Thomas die Aufgabe zu reinigen aus, die Wahl der Kirche, d. h. ihren Auftrag für die Welt, der

Gedanke der Präsenz Gottes in ihr und ihre Aufgabe, Gott anzurufen und zu loben<sup>22</sup>. Es läßt sich also für das ekklesiologische Kennzeichen der Heiligkeit der Kirche vor allem der Gedanke eines Volkes, das durch eine von anderen Lebensentwürfen unteschiedene Lebenspraxis herausgehoben ist, als biblische Grundkonstante erheben. Wenn Inkulturation das lebendige In-Beziehung-Treten der Geschichte Gottes mit Menschen anderer Zeiten und Kulturen meint, muß auch diese Konstante normativ sein.

Als Zwischenergebnis läßt sich festhalten: Der Begriff *sancta ecclesia* hat theologiegeschichtlich den biblischen Gedanken des «heiligen Volkes», «Eigentumsvolkes» aufgenommen und transformiert. Als Teil der wichtigen Taufsymbola hat er an der Eingangstür zum Christsein festgehalten: Das Bekenntnis zum trinitarischen Gott ist an eine gemeinsame Geschichte gebunden und will in die Lebensform der Nachfolge führen.

Das Attribut *sancta* weist von daher auf die Aufgabe jeder Verkündigung hin. Es geht um die Sammlung eines Volkes in der Welt, an dem die Lebensordnung Gottes exemplarisch ablesbar ist. Dieser Verkündigung muß auch die Theologie dienen. In der Diskussion um die Weite oder Grenze der Inkulturation kann diese Ausrichtung als sicheres und sichtbares Kriterium dienen. Die Sprache kann hier variieren; ob wir von «Sammlung» sprechen oder von «Aufbau von Kirche» oder «Aufbau von Gemeinden», vom Raum der Lebensordnung Gottes oder mit Thomas vom Ort, an dem Gott angerufen und gelobt werden kann – die verschiedenen Ausdrucksweisen führen zum selben Punkt. Paulus hat es in Korinth mit dem Prinzip «Gemeindeaufbau» auf den Punkt gebracht: In 1 Kor 14 bildet das Wort οἰκοδομέω das entscheidende und klare Kriterium für alle Charismen (vgl. 1 Kor 14,3-5.12.26).

Was bedeutet dies für die verschiedenen Versuche kontextueller, interkultureller Theologie? Formuliert auf dem Hintergrund dessen, was am Kennzeichen der *Ecclesia sancta* sichtbar wurde, muß die Frage in der heutigen geschichtlichen Stunde der Kirche lauten: Wie kann eine solche Theologie die Sammlung eines Gottesvolkes als Instrument zur Erlösung der Welt zum Ausdruck bringen und gleichzeitig daraufhin arbeiten, die Faszination, zu einer realen Gemeinschaft zu gehören, nicht den Sekten zu überlassen? Bevor wir darauf antworten, soll das Bisherige exemplarisch an einen Versuch afrikanischer Christologie überprüft werden.

### *Christus – der Proto-Ahn?*

Es wäre ein Mißverständnis und ein Zerrbild, afrikanische Religion auf Ahnenkult zu reduzieren, aber die Elemente dieser Religiosität prägen vielfach die kulturelle Atmosphäre. Afrikanische Christologien erkennen richtig, daß ohne kritische und zugleich kreative Auseinandersetzung mit der traditionellen Religion die Missionsarbeit des 19. und frühen 20. Jahrhundert kaum Bestand haben wird.

Besonders die sogenannte Proto-Ahn-Christologie<sup>23</sup> sucht das afrikanische Bewußtsein aufzugreifen, in dieser Welt zusammen mit den Vorfahren zu leben. Dabei sind die Ahnen nicht, wie vielfach angenommen wird, lediglich bedrohliche Kräfte. Hinter der Verehrung der Vorfahren steht eine Weltsicht, die über das Sichtbare hinausreicht und ganz selbstverständlich davon ausgeht, daß die Verstorbenen leben und in Kontakt sind mit der irdischen Gesellschaft<sup>24</sup>. Ahnen sind

dabei zunächst alle Verstorbenen. Diejenigen, die aber in die sichtbare Welt hinein wirken, sind jene, die ein gutes Leben geführt haben, das bedeutet nach den Gesetzen ihrer Gesellschaft gelebt und viele Nachkommen hinterlassen lassen, und die gut, das heißt eines natürlichen Todes gestorben sind und für die die Bestattungsriten gehalten werden konnten. Die Vorfahren leben in eigenen Dörfern, als Männer, Frauen, Kinder, und haben Bedürfnisse, jedoch ist ihre Existenz die «einer geheimnisvollen, geistigen Art»<sup>25</sup>. Die Ahnen sind Quelle des Lebens, sie sind notwendige Vermittler des Lebens<sup>26</sup>. Deswegen geht es in der afrikanischen Ahnenverehrung nicht um bloße Erinnerung, sondern um eine Präsenz<sup>27</sup>. Dieses Konzept bildet die Grundlage für die Proto-Ahn-Christologie. Jesus Christus ist der Ahn schlechthin, weil er alle diese Kategorien eines Vermittlers erfüllt: «Blickt man nun auf den historischen Jesus von Nazareth zurück, dann erweist sich dieser als einer, der das Ideal des negro-afrikanischen Ahnentums auf höchste Weise nicht nur gelebt, sondern zu seiner Vollendung gebracht hat. Jesus tat Wunder: Er heilte die Kranken, öffnete den Blinden die Augen, erweckte die Toten, kurzum: Jesus vermittelte die Lebenskraft und das Leben in Fülle.»<sup>28</sup> Die afrikanischen Theologen greifen dabei auf den Offenbarungsbegriff aus Hebr 1,1-2, den Mittlerbegriff aus Hebr 8 und auf die johanneische Rede vom Leben, das der Sohn gibt (vgl. Joh 6, 48.51 u.a.), zurück.

Wir haben als Kriterium die Frage vorgeschlagen: Führt eine inkulturierte Glaubensaussage zur Theologie und Praxis der Kirche als *sancta Ecclesia*, als Eigentums-volk Gottes?

Wenden wir dieses Kriterium auf die Proto-Ahn-Christologie an, tritt die Problematik deutlicher vor Augen, als es im Dickicht der Auseinandersetzung um die einzelnen christologischen Übersetzungsversuche möglich wäre. Proto-Ahn-Christologie hat eine zweifache Gefahr. Sie sagt entweder zu viel oder zu wenig aus. Als Vorfahren muß sie Jesus entweder ganz in der Folge menschlicher Genealogien lassen, so als nähme man nur Mt 1 als ausschließliches christologisches Fundament, oder sie überführt ihn in die Sphäre eines metaphysischen Protoahns, der eine quasi pantheistische Lebensquelle darstellt. Beides mal verschwindet hinter der gefundenen Figur der konkrete geschichtliche Jesus fast vollständig. Christologie darf nicht aufgeben, daß Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch und als solcher aus dem Geschlecht Davids ist. Die Identifizierung Jesu mit dem je eigenen Konzept der Vorfahren birgt die Tendenz in sich, den Logos auf die Ebene des eigenen Volkes, Stammes oder Clans zu ziehen und ihn so, wenn nicht gerade zu einem Garanten tribalistischer Strukturen zu machen, so doch seine universal-ekkesiologische Dimension, die die Völker sammelt und einen will, zu übersehen. Dies ist – neben trinitätstheologischen Fragen, die aufgeworfen werden – die Hauptproblematik, die sichtbar wird. Bénézet Bujo hat nach dem Völkermord 1994 in Ruanda diese Gefahr noch deutlicher gesehen und ihr dadurch zu begegnen gesucht, daß er Christus als «neuen Vorfahren» bezeichnete, der alle Vorfahren in eine einzige Menschheit eint, und in dem alle einer sind (vgl. Gal 3,18f.). Allerdings kommt auch hier der Kirche bzw. einem von Gott gewählten Volk keine wirkliche Aufgabe zu: Das sittliche Handeln des einzelnen soll sich statt auf den Clan nun, «korrigiert und vervollständigt»<sup>29</sup> durch Jesus, auf die ganze Menschheit beziehen. Interessant ist, daß mit Gal 3 zum erstenmal in diesem Kontext auch wieder Abraham erwähnt ist<sup>30</sup>. Es ist deutlich: Der Gedanke eines stämmeübergreifenden Volkes läßt sich nur



durchführen in der Kontinuität der konkreten Heilsgeschichte, die mit Abraham ihren Anfang hat und durch Israel vermittelt ist.

Die Schwäche der Konzeption «Proto-Ahn» ist freilich die fatale Folge der unkritischen Übernahme einer dogmengeschichtlichen Sicht, die in den klassischen christologischen Titeln nur die austauschbare Sprache einer Adaption der christlichen Botschaft an eine bestimmte, geschichtlich kontingente Philosophie sieht. Hier zeigt sich der weitreichende Einfluß der Christologien von Hans Küng und Edward Schillebeeckx<sup>31</sup>. Als Reaktion auf die späte Missionsgeschichte ist die Übernahme dieser Sicht verlockend, weil sie die Normativität der klassischen Christologie aufhebt, sie hat aber paradoxerweise in umgekehrter Weise das Konzept einer *tabula rasa* für die Theologie zur Folge, wie es einige afrikanische Theologen den Missionaren des 19. Jahrhundert vorhalten.

### *Heilige bilden neue Vorfahren in Kleinen Gemeinden – Hagiologie statt Christologie als Ort der Ahnenverehrung*

Die Proto-Ahn-Christologie ist selbstverständlich mit dem Phänomen der afrikanischen Ahnenverehrung auch auf die Heiligenverehrung gestoßen. Dennoch verhindert die Aversion gegen die bisher formulierte Theologie eine Weiterentwicklung dieses Gedankens. Da der Vorschlag lautet, von den afrikanischen Ahnen – in Anlehnung an die vorchristlichen Heiligen Israels und der Antike – wie von christlichen Heiligen zu sprechen und die Denkbewegung von den Ahnen zu den Heiligen geht, wurde er von Bénêzet Bujo und François Kabasélé zurückgewiesen: Die afrikanischen Vorfahren haben es nicht nötig, als «Heilige angestrichen» zu werden, um Verehrung zu finden<sup>32</sup>. Der Gedanke, Ahnen- und Heiligenverehrung aufeinander zu beziehen, muß aber nicht von der Ahnenverehrung ausgehen. Es läßt sich auch umgekehrt ansetzen.

Während der Bischofssynode im Oktober 2008 zum Wort Gottes wurde vielleicht zum erstenmal in dieser Deutlichkeit und Öffentlichkeit das Wachstum der evangelikalen Sekten vor allem in Lateinamerika, aber auch in Afrika genannt. Es ist kein individuelles Problem oder eine Randerscheinung. Allein der Gottesdienst, der Kult, ob streng römisch oder inkulturiert, und allein die Theologie, ob abendländisch fixiert oder kontextuell variierend, konnte offensichtlich den Prozeß nicht verhindern.

Das Kriterium der *sancta Ecclesia* fordert dazu heraus, die Relevanz gelebter Theologie neu zu werten. Dogmatische Entfaltung und existentielle Realisierung der Glaubenslehre sind untrennbar mit kirchlicher Erfahrung verbunden. Deswegen ist der Aufbau «Kleiner Christlicher Gemeinden» – im Sinne der οἰκοδομή, des 1. Korintherbriefes –, wie er besonders in Afrika reflektiert und forciert wird, nicht nur eine momentane pastoralstrategische Angelegenheit. Besonders während der letzten Jahre hat sich Idee und Realisierung der *Small Christian Communities* stark verbreitet<sup>33</sup>. Das Konzept der *Jumuiya ndogondogo*, wie sie in Kisuheli genannt werden, geht auf die ostafrikanischen Bischöfe zurück. Heute ist dieses Konzept weit über Ostafrika hinaus anerkannt und verbreitet. Das Ziel war nicht primär eine Inkulturation der Theologie, sondern die Realisierung des Gedankens der Kirche als *congregatio fidelium* unter den Möglichkeiten des afrikanischen Kontinentes. Die Frage, überhaupt Kirche zu sein, Gemeinde zu bilden, ging jeder anderen Frage voraus.

In der Ausformung dieser Gemeinden ist in Tansania etwas Bemerkenswertes zu beobachten: Fast jede der kleinen Gemeinde hat einen Namen, der aus der Bezeichnung ihres Ortes und einem Heiligen besteht, der als Patron der Gemeinde gewählt wird. Auffallend ist die häufige Wahl von Heiligen, deren Charakteristikum, meist in einer helfenden, dienenden Funktion, leicht er zu erkennen ist: Veronika, Josef von Arimathäa, Simon von Cyrene, Christopherus, aber auch afrikanische Heilige wie Josefine Bakhita, oder Heiligennamen, die einen Bezug zur konkreten Geschichte der Pfarrei oder Gemeinde haben.

Für die europäische Theologie mit der Geschichte des ausufernden Heiligenkultes des Mittelalters und der reformatorischen Kritik ist es auf Anhieb nicht leicht, die Relevanz und eigene Dignität dieses Weges zu sehen. Die Dörfer und Städte, die in Tansania durch die politische Entwicklung viel öfter aus verschiedenen Ethnien bestehen, besitzen keine eigenen gemeinsamen Ahnen mehr, die mehr als über die Familienstruktur hinausreichen. Für die Katholiken bilden die Heiligen solche gemeinsamen Ahnen, aber jeweils als «neuer Stammvater» bzw. «neue Stammutter». Die traditionelle Struktur, welche die Wichtigkeit der Toten betont hat, ist geblieben, sie ist aber vom Gedanken der Kirche her geläutert und aufgebrochen worden auf die größere, universale Geschichte der Kirche hin. Die «neuen Ahnen» bieten eine neue gemeinschaftliche Identität.

Das Konzept der *Small Christian Communities* stellt eine Antwort auf die Faszination der meist freikirchlichen Sekten dar. Die Überschaubarkeit dieser Gemeinden inmitten der an Mitgliedern oder an territorialer Ausdehnung großen Pfarreien ist nicht nur eine Hilfe, die Nöte der einzelnen Mitglieder zu sehen, ihnen in gegenseitiger Solidarität abzuhelpen und eine familiäre Struktur als sozialen Rückhalt zu erstellen, sondern bildet auch den Raum, den christlichen Glauben als reale Lebensform kennenzulernen und von Person zu Person zu tradieren. Der Glaube der jüdisch-christlichen Tradition gewinnt von daher seine aufklärerische und persönliche Dimension.

Freilich ist mit den kleinen Gemeinden die Frage des Tribalismus noch nicht gelöst. Das Partikuläre dieser Struktur scheint dieser Praxis eher Vorschub zu leisten. Gerade die Einbeziehung der katholischen Heiligenverehrung hat hier eine erstaunliche Wirkung. Sie kann in viel stärkerem Maß gesellschaftliche und verbindende, also ekklesiale Kraft entfalten, als es für einen Theologen mit der Vorstellung des individualisierten Heiligenkultes der letzten Jahrhunderte in Europa denkbar ist. Das Konzept der «kleinen christlichen Gemeinden» hat durch seine Praxis die adäquate Inkulturation ausgebildet. Nicht Christus, sondern die Heiligen sind – um in der Sprache der afrikanischen Theologen zu sprechen – die Erfüllung des Ahnenbildes. Deswegen ist der theologische Ort für die Rezeption der afrikanischen Ahnenverehrung nicht die Christologie, sondern die Hagiologie<sup>34</sup>. Die Praxis, welche durch die theologische Reflexion des Auftrags der Kirche – nämlich Gottesvolk zu sammeln und zu bilden – angeregt wurde, bildet die richtigen Kategorien aus.

*Die Geschichte des Christentums hat bereits Erfahrungen angesammelt*

Vielleicht kann man von dem erreichten Punkt noch einen Blick auf die Geschichte der Kirche werfen. Die Kirche – in der Kontinuität mit Israel – muß eine Gemein-

schaft des Gedächtnisses sein. Einmal gewonnene Erfahrungen brauchen nicht verloren gehen, sondern können gesammelt und kritisch verwertet werden.

Wenn ich meine Erfahrungen als Theologe in Afrika bedenke, sehe ich die Verlockungen der Sekten als eine enorme Herausforderungen für die Kirche. Vielleicht können die «kleinen Gemeinden» die Pfarreien und Bistümer von innen her kräftigen, um dem zu widerstehen. Gefahren für den Aufbau der Kirche scheinen nach wie vor Tribalismus, ungeläuterter Ahnenglaube sowie Geisterglaube mit Schadenszauber statt rationalen Analysen von Unglücken, Krankheiten und Todesfällen zu sein. Diese Angriffsflächen des großkirchlichen Christentums machen sich seit einigen Jahren zunehmend christliche Sekten und der Islam, unterschiedlich motiviert und verschieden vorgehend, zu Nutze.

Diese Situation muß in eine Begegnung mit dem gebracht werden, was die Kirche in Europa, ausgehend von ähnlichen Voraussetzungen in der Mission, in ihrer Geschichte gelernt hat. Auch wenn sich diese, wie alle geschichtlichen Prozesse, nicht einfach wiederholen, sind in ihnen Erfahrungen gespeichert, die man angesichts der aktuellen Herausforderungen reflektieren muß. Für die Frage der Inkulturation stellt die europäische Christentumsgeschichte nicht nur einen vergangenen historischen Prozeß dar, sondern sie bietet auch das Material, um unter den Bedingungen einer globalisierten Welt aus ihr zu lernen.

Es soll hier nur ein Element aus vielen möglichen anderen dieser Geschichte herausgegriffen werden: Die germanisch-fränkische Stammeskultur mit ihrer religiös verstandenen Gesellschaftsstruktur und ihr Geister-, Ahnen- und Gefolgschaftsglaube waren die größten Hindernisse in der Begegnung des Christentum mit der fränkischen und germanischen Welt. Der Geisterglaube, weil er die fortschreitende, angstfreie Erkenntnis des Menschen, also Fortschritt im eigentlichen Sinne einschränkt, d.h. die Freiheit, sich mit der Welt auseinanderzusetzen, der Natur, mit Krankheiten, mit Schuld und Versagen, und so dem Zirkel von Gewalt und Blutrache nicht entgehen kann. Ahnenkult und Gefolgschaftsreligion, weil sie der Freiheit entgegenstehen, als Individuum einmalig zu handeln, unabhängig von der diachronen Gesellschaft der Vorfahren und der synchronen der Familie, des Clans, des Volkes. Diese Erfahrung könnten europäische Theologen beitragen. Sie müssen in Erinnerung haben und ins Gedächtnis der Theologie zurückholen, daß unsere Vorfahren in einer nicht geringeren Distanz zum aufgeklärten Glauben Israels und der frühen Kirche standen, als Menschen, denen heute das Evangelium in einem noch stärker traditionell geprägten Kontext Afrikas, Asiens oder Lateinamerikas begegnet<sup>35</sup>.

Um das Beispiel zu konkretisieren: Die Lebensform der irischen Mönche, die vor allem Süddeutschland missionierten, ihr bewußt unstetes Leben der *peregrinatio* war für die Stammesstruktur der Germanen und Franken ein kultureller Schock und eine Provokation<sup>36</sup>. Aber erst diese Mönche brachten den Durchbruch der Missionierung. Sie repräsentierten auf ihre Art – aus Motiven, die in ihrer eigenen Klosterstruktur und den Erfahrungen, die sie damit machten – ein Stück der *ecclesia sancta* als authentische Fortführung des ‘*am s’gulla*, des Eigentumsvolkes Gottes. Ihr Werkzeug dazu war ein Leben, das diametral der zentralen Bedeutung der Verbundenheit zur «Scholle», zum Boden, entgegengesetzt war. Bemerkenswert ist, daß sie mit ihrer Lebensform unmittelbar den Weg Abrahams nachahmen wollten und so



eine direkte Verbindung zu den Wurzeln des jüdisch-christlichen Glaubens herstellen. Ohne ihre Distanz zur dominanten Kultur wäre es nicht möglich gewesen, das Übernationale, «Katholische» der Kirche dogmatisch und strukturell im fränkisch-germanischen Raum zu verankern.

### *Inkulturation als Finden des eigentlichen Auftrags der Theologie*

Im Gesamt einer großen Inkulturationsdebatte erscheinen diese Beobachtungen vielleicht als partikulär und marginal, als eine *quantité négligeable* im Strom einer weltweit sich stellenden theologischen Herausforderung. Sie sind aber geeignet, der Antwort, die hier versucht wurde, ein deutliches Gesicht und eine eigene Plausibilität zu geben. Die Inkulturation sucht den Anschluß an den Glauben des Volkes. Der Glaube der Kirche hat aber auch in Afrika, bei aller Fragwürdigkeit der Mission des 19. Jahrhunderts, eine erstaunliche Wirkung entfaltet.

Im Bekenntnis der Kirche zum dreifaltigen Gott, das nach Mt 28,19 zu den Völkern gebracht werden und nach dem Anliegen der Inkulturation dort ankommen soll, ist von Anfang an das Bekenntnis zur Kirche eingetragen, die in der Kontinuität des «heiligen Volkes» Israels steht. Die Struktur der Taufsymbola erinnert nicht nur an die Interdependenz zwischen Orthodoxie und Orthopraxis, sondern auch an diejenige zwischen Christologie und Ekklesiologie, an die unauflösliche Voraussetzung für jede Verkündigung, nämlich Kirche zu bauen, Orte zu schaffen, an denen Gottes Geschichte mit seinem Volk weitergeht und Theologie entsteht als lebendige Reflexion dieser Geschichte. Letztlich stellt sie jede Inkulturation, jede Verkündigung und Pastoral in Frage, die über diese Verbindung hinwegsieht oder die Reihfolge des Notwendigen vertauscht. Die Erlösung durch Jesus Christus, die im Credo bekannt wird, bedeutet, daß überall etwas ganz Neues hinzukommt, das bisher in den Kulturen und Religionen nicht präsent war und das die Zivilisationen reinigt, verändert und bereichert. In der Konkretheit der Erlösungsgeschichte, die biblisch gesprochen mit Abraham, «unserem Vater» (vgl. Röm 4,12) beginnt, liegt für jede faktische Kultur etwas Fremdes. Lebensformen in der Kirche – wie jene der irischen Mönche – machen immer wieder diese Distanz und die Neuheit des biblischen Glaubens und seiner «Kultur» sichtbar. Freilich, wenn es Kirche gibt, findet auch das Bestehende und Vorgefundene Raum und kann, wie zum Beispiel die Verehrung der Vorfahren in der Heiligenverehrung, zu einer neuen Dignität finden.

Papst Benedikt XVI. hat 2006 bei einem Treffen mit dem Klerus der Diözese Rom zur Geschichte des Christentums in Afrika gesagt: «Europa hat seine Ideologien, seine Interessen eingeführt, aber es hat durch die Mission auch die Heilung eingeführt.»<sup>37</sup> Die hier vorgestellte These lautet, daß die Theologie der Präsenz eines heilenden Faktors in einer Welt zuarbeiten muß, einer Welt, die in Europa vielleicht nicht weniger der Hilfe und Heilung bedarf als in Afrika. Das Kriterium ist: Hilft sie – in ihren verschiedenen Teilgebieten und als ganze – durch Reflexion der (auch aktuellen) Geschichte der Kirche, durch Kritik ihrer Praxis und durch Erforschung ihrer Grundlagen zu einem Werden der *ecclesia* als Werkzeug oder Heilmittel der Welt? Oder fällt sie durch ein falsches Bemühen, sich Kulturen anzupassen ohne sie von innen her gleichzeitig zu verwandeln, auf die Stufe der Religionen zurück, die die großen realen Probleme transzendierten ohne sie zu lösen?

Damit wäre letztlich die Verkündigung des Evangeliums obsolet und zurecht fragwürdig, weil nur eine Form von Religion durch eine andere ersetzt würde. Weil es letztlich um die Welt geht, nicht um die Kirche, ist die Theologie aber gerade dann am meisten inkulturiert, das heißt in der Welt angekommen, wenn sie den Auftrag, Sein Volk zu werden, reflektierend begleitet.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Überarbeitete Fassung einer Probevorlesung im Rahmen des Habilitationsverfahrens vor der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelm-Universität Bonn im November 2008.

<sup>2</sup> Vgl. BÉNÉZET BUJO, *African Christian Morality in the Age of Inculturation*, Nairobi 1990, 78.

<sup>3</sup> Vgl. MEDARD KEHL, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg <sup>2</sup>1993, 252; MICHAEL THEOBALD, «Allen bin ich alles geworden...» (1 Kor 9,22b). *Paulus und das Problem der Inkulturation des Glaubens*, in: ThQ 176 (1996), 1-6; 1 (Lit.).

<sup>4</sup> Vgl. AFER (African Ecclesial Review) 36 (1994), Heft 1: «Inculturation Priority for Africa».

<sup>5</sup> ARY ROEST CROLIUS, *Inculturation: Newness and Ongoing Process*, in: JOHN MARY WALIGGO u.a. (Hg.), *Inculturation: Its meaning and Urgency*, Kampala 1986, 31-45; 32.

<sup>6</sup> Vgl. Meg. 9a-b; diese Frage wurde auch unabhängig vom Problem der Verwendung der Septuaginta durch die Christen diskutiert.

<sup>7</sup> GEORG EICHHOLZ, *Der missionarische Kanon des Paulus. 1 Kor 9,19-23*, in: DERS., *Tradition und Interpretation. Studien zum Neuen Testament und zur Hermeneutik*, München 1965, 114-120; 115.

<sup>8</sup> Vgl. WOLFGANG SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther* (1 Kor 6,12-11,16) (EKK VII/2) Zürich u. a. 1995, 346.

<sup>9</sup> Zur Übersicht vgl. CHARLES NYAMITI, *African Christologies today*, in: ROBERT J. SCHREITER (Hg.), *Faces of Jesus in Africa*, Maryknoll (N.Y.) 1991, 3-23; CHARLES NYAMITI, *Studies in African Christian Theology*, Vol. 2: Jesus Christ, the Ancestor of Humankind: An Essay on African Christology, Nairobi 2006; LÉONARD SENTEDI KINKUPU, *Für die Inkulturation der Glaubenslehre in das afrikanische Christentum*, in: Conc 42 (2006), 433-442; DERS., *Dogme et inculturation en Afrique*, Paris 2003. Unter «afrikanischer Theologie» verstehen wir hier die christliche Theologie afrikanischer Autoren seit dem 20. Jahrhundert. Davon unterscheidet man die (außerchristliche) «afrikanische traditionelle Religion» bzw. (sofern sie reflektiert ist) Theologie. Zur Terminologie und Berechtigung des Singulars vgl. CLAUDE OZANKOM, *Gemeinschaft mit den Vorfahren als bleibender Auftrag. Die Bedeutung der Ahnen in der afrikanischen traditionellen Religion*, in: MThZ 51 (2000), 320-330.

<sup>10</sup> Vgl. BÉNÉZET BUJO, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, Düsseldorf 1986, bes. 79-98.

<sup>11</sup> In Bezug auf die Dogmen und Glaubensbekenntnisse der ersten Jahrhunderte formuliert z.B. AYLWARD SHORTER, *Toward a Theology of Inculturation*, New York <sup>5</sup>1997, 256f.: «Of course it is necessary to study such previous formulations and to understand them [but] to mean that African theologians must make these formulations as the starting point of an inculturated theology, this would jeopardize the authenticity and originality of the new inculturation, and we would be back at the old idea of the Church as a monocultural hybrid. Without prejudice to the autonomy of the tradition of faith, it is the local culture, and not Christianity's previous inculturations which should be made the starting-point of the new process.» Die Aufgabe des richtigen Verständnisses von Inkulturation ist für Afrika deutlich gestellt in: JOHANNES PAUL II., *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Ecclesia in Africa* (VAS 123), Bonn 1995, bes. Kp. III.

<sup>12</sup> Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Notifikation zu den Werken von P. Jon Sobrino S.J.*, 26. Nov. 2006: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20061126\\_notification-sobrino\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notification-sobrino_ge.html) (4.11.2008).

<sup>13</sup> Vgl. AVERY DULLES, *The Survival of Dogma*, New York 1971; DERS., *The Reshaping of Catholicism. Current Challenges in the Theology of Church*, San Francisco 1988; auch: MANI PANTHALANY, *The Relationship between the Universal and the Local Church in the Context of Evangelization and Inculturation according to Avery Dulles*, Rom 1992, 79-98.

<sup>14</sup> MICHAEL SIEVERNICH, *Konturen einer interkulturellen Theologie*, in: ZKTh 110 (1988), 257-283; 274.

<sup>15</sup> Vgl. JOHN N. D. KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 1993, 55 ff.

<sup>16</sup> Vgl. YVES CONGAR, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, in: MySal IV/1, 357-594; 358.

<sup>17</sup> Die Entwicklung ist auch hier sehr differenziert. So kennt auch Augustinus die Bekenntnisformel «sancta Ecclesia catholica» (DH 21), in Gallien überwiegt dieselbe Form, während in manchen östlichen Bekenntnissen das Kennzeichen der Heiligkeit wegfällt, aber z. T. die Einheit der Kirche besonders betont wird («eine alleinige»), so bei Epiphanius im 4. Jahrhundert (DH 44), Pseudo-Athanasius, einem Bekenntnis der Armenischen Kirche (DH 51) und den syrischen Constitutiones Apostolorum (DH 60).

<sup>18</sup> *Die Tora in jüdischer Auslegung*. Bd. II: Schemot. Exodus, hrsg. v. W. GUNTHER PLAUT. Übers. u. Bearb. von Annette Böckler, Gütersloh 2000, 194.

<sup>19</sup> Vgl. CHRISTOPH DOHMEN, *Exodus 19-40* (HThKAT), Freiburg – Basel – Wien 2004, 63; YVES CONGAR, *Wesenseigenschaften* 459.

<sup>20</sup> Noch im rabbinischen Judentum erscheint als Verb *qiddesh* in einer säkularen Bedeutung bei der Auswahl einer Frau durch einen Mann. Aus allen möglichen Partnerinnen wählt er eine einzige aus, sondert sie aus: Vgl. OTTO PROKSCH/GEORG KUHN, Art. *קידוש* in: ThWNT I, 87-112; 98.

<sup>21</sup> YVES CONGAR, *Wesenseigenschaften* 460.

<sup>22</sup> THOMAS V. AQUIN, In Symb. Apost., a. 9.

<sup>23</sup> Vgl. u. a. BÉNÉZET BUJO, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext* (Theologie interkulturell, Bd. 1), Düsseldorf 1986; CHARLES NYAMITI, *Christ as Our Ancestor. Christology from an African Perspective*, Harare 1984; AFER (African Ecclesial Review) 29 (1987), Heft 4: «The Problem of Ancestors and Inculturation».

<sup>24</sup> Vgl. FRANÇOIS KABASÉLÉ, *Christ as Ancestor and Elder Brother*, in: ROBERT J. SCHREITER (Hg.), *Faces of Jesus in Africa*, Maryknoll (N.Y.) 1991, 116-127; 116.

<sup>25</sup> Vgl. FRANÇOIS KABASÉLÉ, *Christ 118*; CHARLES NYAMITI, *Jesus Christ, the Ancestor of Humankind: An Essay on African Christology*, Nairobi 2006.

<sup>26</sup> vgl. FRANÇOIS KABASÉLÉ, *Christ 116*

<sup>27</sup> vgl. FRANÇOIS KABASÉLÉ, *Christ 120*.

<sup>28</sup> BÉNÉZET BUJO, *Afrikanische Theologie* 85.

<sup>29</sup> BÉNÉZET BUJO, *Afrikanische Theologie* 94.

<sup>30</sup> BÉNÉZET BUJO, *Christmas: God Becomes Man in Black Africa*, Nairobi 1995, 36f.

<sup>31</sup> Deutlich bei BÉNÉZET BUJO, *Afrikanische Theologie* 81, Anm. 4.

<sup>32</sup> Vgl. KABASÉLÉ 125;

<sup>33</sup> Vgl. aus der inzwischen ebenfalls beträchtlich angewachsenen Literatur zu den «Kleinen Christlichen Gemeinden»: AUGUSTINE MRINGI, *Communio at Grassroots: Small Christian Communities*, Bangalore 1995; LEODEGARD MASSAWE, *Jumuiya Ndogo ndogo za Kikristo*, Moshi (Tanzania) 2004; JOSEPH G. HEALEY/JEANNE HINTEN (Hg.), *Small Christian Communities Today. Capturing the Moment*, Nairobi 2006.

<sup>34</sup> So sieht es auch der Meßritus von Zaire mit der Anrufung der Heiligen und der Ahnen vor; vgl. MANFRED PROBST, *Inkulturation der katholischen Liturgie in Schwarzafrika. Dargestellt am Beispiel des Meßbuches von Zaire und Erfahrungen in Kamerun*, in: WOLFGANG HERING (Hg.), *Christus in Afrika. Zur Inkulturation des Glaubens im Schwarzen Kontinent*, Limburg 1991, 107-123; 113.

<sup>35</sup> Vgl. CLAUDE OZANKOM, *Der schwarzafrikanische Christus. Zum Verständnis Jesu Christi im schwarzafrikanischen Kontinent*, in: SaThZ 8 (2004), 83-98; 90.

<sup>36</sup> Vgl. LUTZ E. VON PADBERG, *Die Christianisierung Europas im Mittelalter*, Stuttgart 1998, 65-69; JEAN LECLERCQ, *Mönchtum und Peregrinatio im frühen Mittelalter*, in: RQ 55 (1960), 212-225.

<sup>37</sup> OR (dt.) vom 17. März 2006, S. 8.



HERBERT MEIER · ZÜRICH

«LOS, EVAGRIUS, WIR MÜSSEN!»

*Gedicht und Nachsatz*

*Für Alois M. Haas*

*Im Portikus der Großbank*

Im Portikus der Großbank,  
zu Füßen leergetrunken  
die Flaschen der Nacht,  
schlafen Kues  
und sein Hund.

Hereindämmert der Morgen,  
und er, gähmend erwacht er:  
«Los, Evagrius! wir müssen.»

Zeitungen, im Abfall aufgelesene,  
übermalt er tagsüber mit Gedanken  
von früher einmal;  
sie nisten in seinem Gedächtnis  
wie schlafende Vögel  
mit gebrochenen Flügeln  
und ohne Gesang.

In seiner schreibenden Hand  
wachen sie auf und flattern  
frühlingshaft  
über herrschende Nachrichten  
von heute.

Am Abend dann, wenn die Straßen  
mit Erwartung sich füllen,  
denn nächtlich ist

alle Sehnsucht am größten,  
sitzt Kues in der Bahnhofshalle,  
er möchte seine Sätze verkaufen  
für ein paar matte Münzen.

Sein Hut wird voll,  
das Geschriebene will keiner;  
nach Mitternacht liegt es umher,  
zertreten und zerrissen.

Jemand hat Verstreutes  
in aller Frühe aufgelesen,  
noch ehe man die Stadt  
von der Nacht zu reinigen begann  
und er las –:

«Niemand kann Dich sehen»  
«Du der Verborgene  
jenseits der Mauer  
allen Widersinns»

«O staunenswerte Vernunft  
im Geschaffenen  
der Unerschaffene»  
«anwesend  
im Traum und im vollen Tag»

Unter den morgenhellen Platanen  
am See, fern die Silhouetten  
der beiden: wedelnd der Hund  
an der Leine und Kues zu ihm:  
«Evagrius, sitz!  
Jetzt trinken wir Eins auf uns.»

### Nachsatz

Eine Bettlerballade, wenn man so will. Sie erzählt von einer metaphorischen Person, die auf den großen Nikolaus von Kues anspielt und sich später auch an Sätze von ihm erinnert. Philosoph und Theologe, Kardinal: Nikolaus von Kues (1401–1464), hier erscheint er als bekannter Stadstreicher mit Hund: ein Fremdkörper mitten im Zeitmilieu von heute.

*Im Portikus einer Großbank*, in der Bahnhofshalle, unter den Platanen am See haust mit seinem Hund der Verwahrloste. Er hat indessen ein Gedächtnis an Größeres als vermutlich manche, die an ihm vorbeigehen. Kues übermalt Zeitungen von gestern mit eigenen Texten, ähnlich wie jene wahnsinnige Frau an der Via Ludovisi alte römische Tagesblätter mit Sprüchen und Flüchen bestrichen hat, die sie an Wäscheleinen von Baum zu Baum aufhing. Ich bin damals an ihren Botschaften täglich vorübergegangen.

«...tagsüber mit Gedanken von früher einmal» übermalt Kues aus dem Gedächtnis gewesene Tagesnachrichten. Das Gedicht vergleicht sie «schlafenden Vögeln», denen wir die Flügel gebrochen haben. In der schreibenden Hand des Kues werden sie aufgeweckt und wieder flugfähig. Sie überfliegen die Nachrichten, die täglich über uns ihre Herrschaft ausüben. Mit gewissen Gedanken des Kues kann es uns ergehen wie mit andern Sätzen von einst. «Das Glück deines Lebens hängt von der Beschaffenheit deiner Gedanken ab». Dies könnte der Satz eines Psychologen sein, der kognitive Therapien höher einschätzt als analytische. Im herrschenden kollektiven Denken schwimmen lauter Seelenabfälle, wie Analytiker sie aus ihren Patienten herausfischen. «Das Glück deines Lebens hängt von der Beschaffenheit deiner Gedanken ab» ist vor nahezu zweitausend Jahren von Kaiser Mark Aurel geschrieben worden. Nun könnte man sagen, es handle sich um einen sogenannt zeitlosen Satz. Es gibt aber nichts Zeitloses und ewig Gültiges im gewohnten Sinn. Zeitlos sind Sätze, die immer wieder, unter wechselnden geschichtlichen Bedingungen neu gegenwärtig werden. Sie haben einen Gehalt, der sich liest, als handle es sich um etwas ebenjetzt Geschriebenes. Natürlich brauchen wir dazu Sensoren, die lustvoll nach Sprachelementen aus dem Ungewussten, Vergessenen tasten. Das Sprachgedächtnis in diesem Sinn ist eine nie ganz erforschbare *Terra incognita*. Gedichte können Vehikel sein, mit denen wir dorthin auf die Suche gehen.

«...nächtlich ist alle Sehnsucht am größten,» In der Dämmerung steckt die Stadt die Lichter der besonderen Erwartungen an. Da will auch Kues seine übermalten Tagesblätter verkaufen. Aber wen interessiert schon das Unsichtbare, wen «der Verborgne jenseits der Mauer allen Widersinns». Für den Bettler des Gedichts ist der *Unerschaffene anwesend* am Tag und im Traum. Nicht so den Meisten, die in der Bahnhofshalle an ihm vorübergehen. Leute wie ihn hält man ohnehin für arme Spinner. Man hat keine Zeit, ein Wort mit Kues zu wechseln oder auch nur einen näheren Blick auf sein Geschreibsel zu werfen. Also wirft man ihm ein Geldstück in



die Mütze und geht. Andere nehmen das eine oder andere Blatt mit und lassen es bei nächster Gelegenheit wieder fallen. Mit der allgemeinen morgendlichen Stadtreinigung verschwindet sein «Werk». Zufällig mag jemand das eine oder andere Blatt in der Frühe aufnehmen und lesen. Für ihn dann hätte es Kues geschrieben.

Die kursiv gesetzten Strophen sind Zitate aus: Alois M. HAAS: «...das Letzte unserer Sehnsüchte erlangen.» Nikolaus von Kues als Mystiker, Trier: Cusanus Lecture 2008.

## RISS IM KOSMOS

*Zu einer Erzählung von Daniel Kehlmann*

Wer nicht an Gott glaubt, muss nicht an nichts, sondern kann durchaus an alles glauben. Tatsächlich hat das Verblassen des biblischen Gottesglaubens in den spätmodernen Gesellschaften des Westens nicht zum Absterben von Religion geführt, sondern – zum Erstaunen nicht weniger Religionssoziologen – neue, frei flottierende Formen von Religiosität freigesetzt. Die blühende Landschaft der Esoterik, die den Durst nach Ganz- und Heilseinwollen zu stillen verspricht, ist ein deutliches Anzeichen dafür, dass der Abschied von Gott religiöse Ehrfurcht vor kosmischen Kräften und diffusen Energien keineswegs ausschließt.

Der Wiener Schriftsteller Daniel Kehlmann (geb. 1975) ist in seinem jüngsten Buch *Ruhm* auf die gewandelte Lage eingegangen und hat in seiner Erzählung *Antwort an die Äbtissin* die religiöse Wohlfühl-Literatur mit feiner Ironie bedacht.<sup>1</sup> Ein brasilianischer Guru, der – geschult in der Weisheit des Ostens – salbungsvoll über Ganzheitserfahrungen, innere Anmut und Gelassenheit schreibt und mit seinem Werk die religiösen Bedürfnisse eines Millionenpublikums befriedigt, geht abends, nachdem er mit müheloser Leichtigkeit an seinem neuen Manuskript *Befrag den Kosmos*, *er wird sprechen* weitergeschrieben hat, seine Korrespondenz durch. Unter den Briefen, welche die Vorauswahl durch seine Sekretärin passiert haben, findet sich die Bitte einer Äbtissin um einige Worte über die Theodizee: Warum das Leiden, die Einsamkeit und die Gottesferne, wenn doch die Welt so wunderbar eingerichtet ist?

Die Fragen provozieren spontane Abwehrreflexe und Ärger: «Ein solch lästiger Brief hätte nie den Weg auf seinen Schreibtisch finden dürfen.» (128) Aber dann wirft der Meister, ohne zu wissen warum, doch noch einmal den Computer an und schreibt: «Gott ist nicht zu rechtfertigen, das Leben entsetzlich, seine Schönheit skrupellos, selbst der Frieden voll Mord, und gleichgültig, ob es Ihn nun gibt oder nicht, was ich nie zu

entscheiden vermochte, habe ich keinen Zweifel daran, dass mein elendes Kriechen Ihm so wenig Mitleid abfordern wird wie das meiner Kinder [...] Das einzige, was hilft, sind wohlige Lügen.» (129) Die Sätze, in einem Wahrheitsanfall in die Tastatur gehauen, kommen der Auslöschung seines ganzen Lebenswerkes gleich. Soll er sie stehen lassen und abschicken? Das Gewicht der Theodizeefrage lässt den esoterischen Skribenten auf einen Schlag die aufrumpfende Seichtheit seiner Bücher erkennen.

Kehlmanns Erzählung deutet Suizidge-danken an, lässt aber offen, ob sich der Meister tatsächlich mit der bereit liegenden Pistole die Kugel gibt: «Die Kugel würde durch seinen Kopf ins Fenster schlagen – als würde sie nicht bloß das Glas, sondern das Universum selbst treffen, als würden die Risse durch Meer, Berge und Himmel gehen, und da begriff er, dass dies die Wahrheit war, dass genau das geschehen würde, wenn er und kein anderer der Welt das Zeichen seiner Verachtung einbrannte, ein für allemal, wenn er nur die Kraft fand, abzudrücken. Wenn.» (131)

An der Theodizeefrage zerplatzen wohlige Lügen. Sie deckt auf, dass eine Religiosität, der es ums eigene Wohlbehagen geht, blinde Flecken hat. Die Wahrheit des Lebens aber kann hart sein, so hart, dass sie auch dem Glauben an einen gütigen und allmächtigen Gott zusetzt. Das Kreuz, für jede weichgespülte Religiosität ein Skandalon, steht im Zentrum des Christentums. Negativität, Leid und Schuld werden nicht ausgeblendet, weil Gott selbst sich diesen Wirklichkeiten in der Passion seines Sohnes ausgesetzt hat. Der Riss im Kosmos ist damit noch nicht beantwortet, aber die Verlorenheit hat einen Ort in Gott, so dass die Verlorenen hoffentlich nicht verloren sind. – Ob die Äbtissin sich in dieser Antwort hätte finden können?

Jan-Heiner Tück

## ANMERKUNG

<sup>1</sup> Daniel KEHLMANN, *Ruhm. Ein Roman in neun Geschichten*, Hamburg 2009, 121–131.